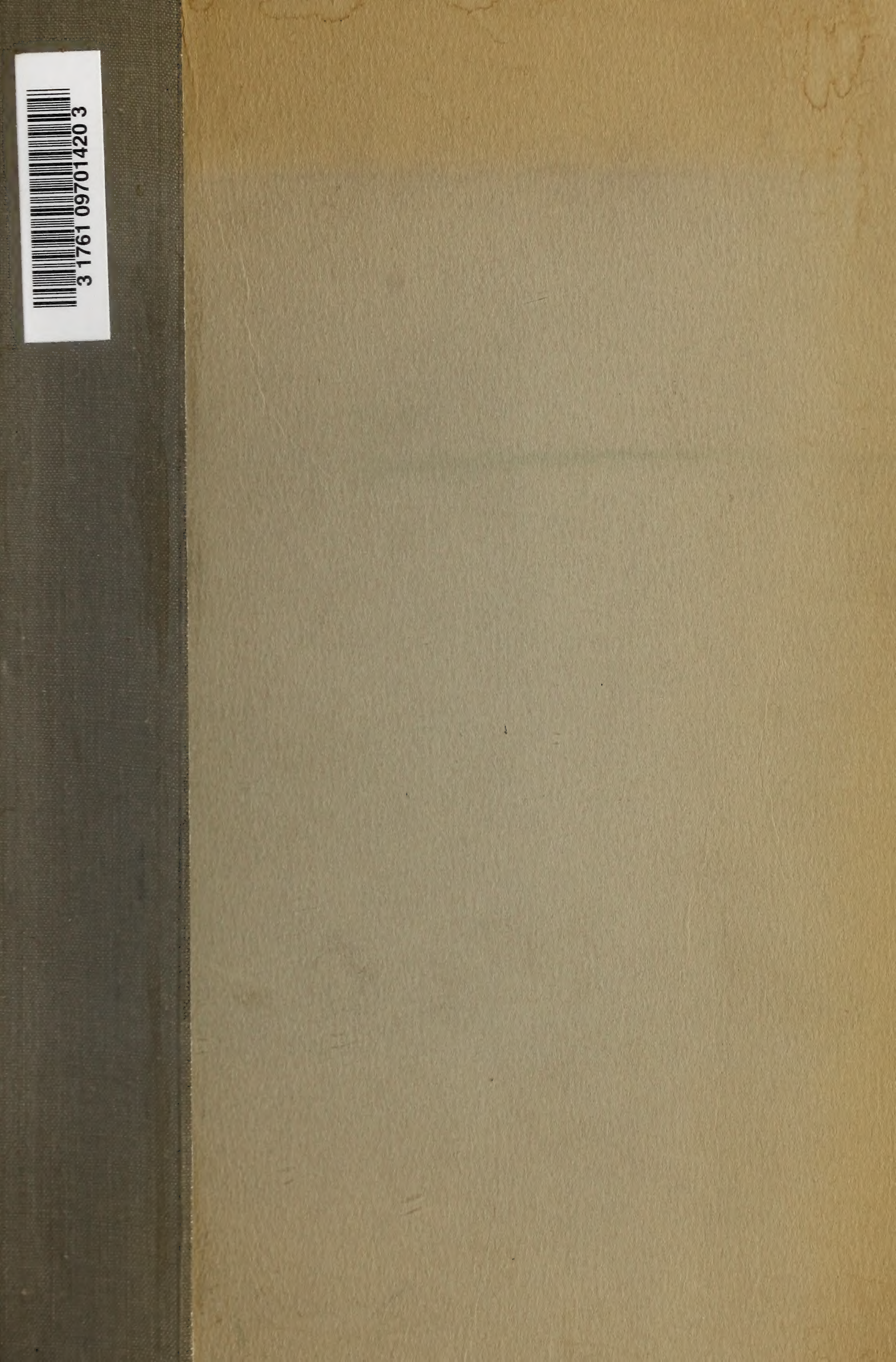




Schriften
der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg
Neue Folge 3. Heft

Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena

im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen

nach den Quellen dargestellt

von

Artur Schneider

1. Teil

BERLIN und LEIPZIG 1921
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

Die am 6. Juli 1906 gegründete Straßburger Wissenschaftliche Gesellschaft, die 1919 ihren Sitz nach Heidelberg verlegt hat und Vertreter aller Zweige der Wissenschaft umfaßt, veröffentlicht wissenschaftliche Arbeiten verschiedenen Inhalts und Umfangs, die in zwangloser Folge erscheinen und einzeln käuflich sind. Eine Zusammenfassung in Bänden ist nicht beabsichtigt. Von der ersten Reihe dieser Schriften sind 37 Hefte erschienen; im Jahre 1920 ist eine neue Folge begonnen worden.

Schriften
der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg
Neue Folge 3. Heft

Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena

im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen

nach den Quellen dargestellt

von

Artur Schneider

I. Teil

BERLIN UND LEIPZIG 1921
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena

im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen

nach den Quellen dargestellt

von

Artur Schneider

1. Teil

BERLIN UND LEIPZIG 1921
VEREINIGUNG WISSENSCHAFTLICHER VERLEGER
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

Druck: Hermann Böhlaus Nachfolger, Hof-Buchdruckerei in Weimar.

Vorwort.

Infolge der Eigenart seiner Anschauungen hat sich Eriugena verhältnismäßig zeitig literarische Beachtung errungen. Leben, Schriften und Lehre dieses mittelalterlichen Denkers wurden außer in allgemeineren philosophiehistorischen Werken mehrfach monographisch behandelt; einzelne Punkte seines Systems erörterten Aufsätze und Dissertationen. Auf diese Weise wurde auch von seiner Erkenntnislehre so manches bekannt. Von Stoeckl, Hauréau u. a. war nachdrücklich sein Begriffsrealismus hervorgehoben worden. Reich an Hinweisen auf die in *De divisione naturae* zerstreuten subjektiven Elemente war die Christliebsche Schrift. Zu einer umfassenden Bearbeitung der erkenntniswissenschaftlichen Lehren des irischen Philosophen kam es jedoch nicht. Diese Lücke suchen die nachstehenden Ausführungen auszufüllen. Bei der Prüfung des von der vorhandenen Literatur behandelten Materials ergab sich, daß bezüglich einer Reihe von höchstinteressanten Theorien, wie z. B. der von der dreifachen Bewegung des Geistes, derjenigen vom „Ort" nur mehr oder minder kurze Andeutungen vorlagen, von schiefen Darstellungen so manchen Punktes ganz zu schweigen. Es zeigte sich weiter, daß man zwar den Beziehungen zwischen gewissen Lehren Eriugenas zu Anschauungen neuzeitlicher Denker eifrig nachgegangen war, daß man dagegen die nähere Untersuchung ihres Verhältnisses zur Vergangenheit, und hier vor allem zu den von ihm benützten Quellen verabsäumt hatte. Diese aber für das wirkliche Verständnis des von Eriugena Gelehrten so notwendige Aufgabe der historischen Erklärung war noch so gut wie ganz zu lösen. Unterstützung für einzelne Punkte fand ich, wie nicht unerwähnt sei, in den Aufsätzen Draesekes und Rands.

Die vorliegende Untersuchung bildete die Fortsetzung einer anderen Arbeit, welche sich unter dem Titel „Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik" mit derjenigen Cassiodors, Gregors d. Gr., Isidors von Sevilla, Alkuins und seiner Schüler Hraban und Fredugis beschäftigt. Leider konnte diese nicht früher als die vorliegende Schrift gedruckt werden; sie dürfte aber wenigstens

auch noch in diesem Jahre erscheinen. Daß meine Eriugena geltenden Untersuchungen zur Veröffentlichung gelangen, ist das Verdienst der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft, welche mir für diesen Zweck das vorliegende und noch ein weiteres, im nächsten Frühjahr erscheinendes Heft zur Verfügung stellte. Ich möchte nicht verfehlen, ihr meinen wärmsten und herzlichsten Dank für dieses große Entgegenkommen auszusprechen. Vielen Dank schließlich auch noch meinem verehrten Fakultätskollegen, Herrn Geheimrat v. Arnim für mehrere wertvolle Winke, sowie Herrn Professor Dr. Marckwald, früherem Oberbibliothekar der Straßburger Universitäts- und Landesbibliothek, der so liebenswürdig war, die Korrekturbogen mit mir zu lesen.

Frankfurt a. M., im Juli 1921.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis

des I. Teils.

Vorbemerkungen.

Eriugenas Persönlichkeit und Entwicklung.

Als einsame Größe ragt unter den Zeitgenossen die Denkergestalt des Johannes Scottus oder Johannes Eriugena[1]) hervor. Seine wissenschaftlichen Leistungen stehen nicht nur turmhoch über den kompilatorischen, vorzugsweise unter dem Gesichtspunkt der Stoffzufuhr verfaßten Produkten eines Cassiodor, Isidor von Sevilla, eines Alkuin und Hraban, sondern stempeln ihn zu einem der genialsten und interessantesten Köpfe des ganzen Mittelalters. Speziell in seinem Hauptwerk *Περὶ φύσεως μερισμοῦ id est De divisione naturae,* wo er das Wagnis des Origines, aus Philosophie und christlicher Theologie ein einheitliches System herzustellen, wiederholt, bewundern wir den gewaltigen Schwung der Spekulation und die Gewandtheit der Dialektik; wir sind von der Kühnheit, mit welcher er der Philosophie gegenüber der Theologie selbständige Bedeutung zu geben sucht, nicht weniger überrascht als von einzelnen Gedankengängen, welche erst viele Jahrhunderte später im neuzeitlichen Philosophieren wieder Vertretung gefunden haben.

Um 810 ist Eriugena in Irland geboren.[2]) Man hat neuerdings die Behauptung aufgestellt, daß seine Heimat die ihr gewöhnlich zugeschriebene Rolle in der Überlieferung der alten Kultur nicht gespielt hat. und daß sich die vielen Iren des frühen Mittelalters die ihnen eigene hohe Bildung auf Reisen außerhalb Irlands erworben haben.[3]) Wie dem auch sein möge, die Voraussetzungen für die Entwicklung des Kloster- und insofern auch des Unterrichtswesens dürften doch günstigere als auf dem von den Stürmen der Völkerwanderung durchtobten Festland gewesen sein. Jedenfalls konnten

---

[1]) Zur Schreibweise vgl. Cl. Baeumker, *Ein Traktat gegen die Amalricianer, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol.* VII (1893), 346; VIII (1894), 222; L. Traube, *M. G. Poetae lat. aevi Carol.* III, 1896, 518, NA.; denselben, *O Roma nobilis. Philol. Unters. aus d. Mittelalter, Abh. d. philos.-philol. Kl. d. bayr. Akad. d. W.* 19 (1892), 360; Manitius, *Gesch. d. lat. Lit. d. Mittelalters,* I. Teil, München 1911, 332.

[2]) Für seine Biographie vgl. u. a. A. Staudenmaier, *Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit,* Bd. 1, Frankfurt 1834; Theod. Christlieb, *Leben und Lehre des Joh. Scot. Erig.*, Gotha 1860, 14ff.; Joh. Huber, *Joh. Scot. Erig.*, München 1861, 36ff.; Osk. Hermens, *Das Leben des Erig.*, Jena 1868; kurz neuerdings Überweg-Baumgartner, *Grundr. d. Gesch. d. Philos.* [10] (1915) 223f. (hier 222f. die bibliographischen Angaben und 108* die Literatur über Leben und Lehre Eriugenas); Manitius *a. a. O.* 323ff.

[3]) L. Traube, *Einl. in d. latein. Philol. d. M.-A.*, München 1911, 172ff.

jene Iren die Kenntnis des Griechischen auf ihre Wanderschaft mitnehmen.[1]) Bei Eriugena steht außer Zweifel, daß er sich außerdem in seiner Heimat bereits umfangreiche Literaturkenntnisse erworben hatte.[2]) Anfang der vierziger Jahre (vor 847) finden wir ihn auf fränkischem Boden. Karl der Kahle berief ihn als Vorstand der Hofschule nach Paris. Mit dessen Tode im Jahre 877 hören die Nachrichten über ihn auf. Auf seine Stellung im Prädestinationsstreit ist hier nicht weiter einzugehen. Seine schriftstellerische Tätigkeit war eine sehr mannigfaltige; als Übersetzer, Erklärer und Verfasser eigener systematischer Abhandlungen hat er sich verdient gemacht.

Für die Entwicklung seiner eigenen wissenschaftlichen Anschauungen war die von ihm als Übersetzer entfaltete Tätigkeit von höchster Bedeutung. In griechischer Urschrift fand er in Paris die plotinisch-proklische Gedanken mit Christlichem verschmelzenden Schriften des vermeintlichen Areopagiten Dionysius vor; damals für echt gehalten, waren sie Ludwig dem Frommen im Jahre 827 durch eine Gesandtschaft als Geschenk des Kaisers Michael II., des Stammlers, überbracht worden. Im Auftrage Karls übersetzte sie Eriugena um 858 ins Lateinische. Von großem Einfluß war sodann die Beschäftigung mit noch zwei anderen griechischen Autoren. Gleichfalls durch Karl veranlaßt, übertrug er die *Ambigua* des Dionys geistesverwandten Abtes Maximus[3]), eine Auslese schwieriger Stellen aus den Reden des Gregor von Nazianz, zu deren Erläuterung der Pseudo-Areopagite nicht selten von Maximus herangezogen worden war, ferner auch dessen Scholien zu Dionys. Für seine eigenen Zwecke übersetzte er weiter die Spätplatonisches mit Stoischem verbindende Schrift Gregors von Nyssa *De hominis opificio*.[4])

---

[1]) Dies gibt auch Traube zu und erklärt es durch die Annahme, daß Irland von griechischer Seite dem Christentum zugeführt wurde *(a. a. O.* S. 39*)*.

[2]) Aus den vielfachen Übereinstimmungen zwischen den Martian-Kommentaren Eriugenas und des Iren Dunchad schließt Manitius, daß schon ältere Kommentare zu Martian vorhanden waren, die vielleicht auch schon der irischen Wissenschaft ihren Ursprung verdankten *(Dunchads u. Joh. Scottus' Martian-Kommentar, Didaskaleion,* Turin 1912, S. 172*)*. Diese Annahme spricht sicherlich dafür, daß die Wissenschaft frühzeitig in Irland gepflegt wurde.

[3]) Über Eriugenas Verhältnis zu Maximus, insbesondere seine Anführungen aus dessen Ambiguen vgl. Draeseke, *Joh. Scot. Erig. u. dessen Gewährsmänner in s. Werke De div. nat.* l. V, *Stud. z. Gesch. d. Theol. u. Kirche* 9 (1902), 52ff.; ferner in d. *Zeitschr. f. wiss. Theol.* 46 (1903), 563; 47 (1904), 250ff.; *Theol. Stud. u. Krit.* 84 (1911), 20ff., 204ff.

[4]) Hatte Draeseke es in dem in vor. Anm. zuerst erwähnten Aufsatz S. 40 noch als zweifelhaft hingestellt, ob Johannes eine lateinische Übersetzung der Schrift des Nysseners vorfand und benutzte oder aber sie für seine Zwecke selbst übersetzte, so konnte er auf Grund weiterer Untersuchung in *Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Joh. Sc. Erig.*, Theol. Stud. u. Krit. 82, Gotha 1909, 532 die Richtigkeit des letzteren Standpunktes feststellen. In der Frage, ob Eriugena Gregor von Nyssa und Gregor von Nazianz miteinander verwechselte oder ihn als solchen erkannte, zeigt Draeseke in *Joh. Sc. Erig. u. dessen Gewährsmänner*, a. a. O. 45f., sowie in *Greg. v. Nyssa in den Anführungen des Joh. Sc. Erig.* 531f. gegenüber Floß, Huber, Noack, Christlieb und Brilliantoff (über dessen russisch geschriebenes Werk, *Der Einfluß der orient. Theol. auf die okzidentalische in den Werken des Joh. Sc. Erig.*, Petersburg 1898, er in der *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 47 [Leipzig 1904], 126f. Mitteilungen macht),

Das Vertrautwerden mit den in diesen Abhandlungen niedergelegten Gedanken bedeutete für Eriugena in vielen Punkten die Bekanntschaft mit einer neuen Welt. Aufgewachsen war er in der Kenntnis der üblichen lateinischen Autoren, vor allem Augustins. Dementsprechend werden auch in der der frühesten Periode seiner schriftstellerischen Tätigkeit entstammenden, 851 gegen Gottschalk gerichteten Schrift *De divina praedestinatione* nur lateinische Quellen erwähnt. Ganz anders ist die Sachlage in einer Reihe exegesierender Abhandlungen, den *Expositiones super hierarchiam caelestem S. Dionysii*, in den Fragmenten des *Commentarius in S. evangelium sec. Ioannem*, der *Homilia in prol. S. evangelii sec. Ioannem* und vor allem in dem früher schon erwähnten, um 867 verfaßten Hauptwerk selbst bestellt. Die vorhin genannten griechischen Autoren werden nicht nur außerordentlich oft zitiert, sondern üben auch sachlich einen größeren Einfluß als die lateinischen aus. Der Neuplatonismus tritt als Grundrichtung jetzt in einer Weise hervor, daß Eriugena als dessen entschiedenster Vertreter in der Scholastik zu gelten hat.[1])

In diesen zwei von Jaquin bereits in Eriugenas wissenschaftlicher Entwicklung unterschiedenen Stadien wird man noch ein drittes hinzufügen können. Es liegt nämlich Grund zu der Annahme vor, daß Eriugena seinen Kommentar zu den *Opuscula sacra* des Boëthius gegen Ende seines Lebens geschrieben hat.[2]) In diesen Scholien erfolgt aber ein ganz auffälliges Ab-

---

daß die betreffenden, jene Verwechslung scheinbar bezeugenden Texteswörte als Einschwärzungen von unkundiger Hand zu streichen sind. J. A. Endres stimmte ihm bei *(Philos. Jahrb. d. Görres-Ges.* 16 [1903], 455f.*)*. Für Eriugenas Zitate aus *De hom. opif.* vgl. Draeseke in den Theol. Stud. u. Krit. 82 (1909), 534ff. — Quicherat und L. Traube schreiben Eriugena die Übersetzung der *Solutiones* des Priscianus Lydus (ed. Bywater, Suppl. Arist. I, 2, Berlin 1886) zu; vgl. Manitius *a. a. O.* S. 331, 338. Eine Einwirkung der hier entwickelten Anschauungen — ich denke im Hinblick auf das uns hier interessierende Material speziell an die psychologischen Partien — auf die Denkweise Eriugenas ist nicht ersichtlich. Über Eriugena als Übersetzer vgl. auch F. Overbeck, *Vorgeschichte und Jugend d. mittelalt. Scholastik.* Aus dem Nachlaß herausg. von C. A. Bernoulli, Basel 1917, 133ff.

[1]) Wenn er den Plato als *philosophorum summus (Div. nat.* III, 36. *PL.* 122, 728A.), als *philosophantium de mundo maximus* (I, 31; 476C) bezeichnet (vgl. sein Urteil über Aristoteles I, 14; 462Df.), so ist dieses Urteil im Rahmen seiner Zeit jedoch nichts Auffälliges (s. meine Abhandlung *Die abendländische Spekulation des XII. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zu Aristoteles und der arabisch-jüdischen Scholastik, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XVII, 4, Münster 1915, S. 3ff.

[2]) Gegenüber Usener, der in s. *Anecdoton Holderi* (Bonn 1827) die Ansicht aussprach, daß der betr. Kommentar vor der Zeit Eriugenas entstand, schloß Schepss *(Neues Arch. f. ält. d. Geschichtsk.* 11 [1885], 128ff.*)* aus einer Stelle des Kommentars, welche einen Brief des Papstes Nikolaus I. vom J. 867 erwähnt, und wo Formosus, der 891 Papst wurde, noch Bischof genannt wird, daß der Kommentator ein Zeitgenosse Eriugenas war. E. K. Rand, welcher diese von Peiper in seiner Ausgabe der *Consol.* und der *Opp. theol.* zum Teil veröffentlichten Glossen zu Boëthius vollständig publizierte *(Johannes Scottus, Quellen u. Unters. z. lat. Philol. d. M.-A.* I, 2, München 1906, herausg. von Traube*)*, stellte fest, daß der Verfasser niemand anders als Eriugena selbst war und — auf Grund der Hinweise von Schepss — daß er sie gegen Ende seines Lebens geschrieben hat *(a. a. O.* 18; 27*)*. Durch einen Fuldaer Katalog aus dem 16. Jahrh. erhielt sein Beweis die urkundliche Bestätigung (vgl. Manitius, *Zu Joh. Scottus u.*

rücken von den Griechen. Nur die Lateiner werden wieder zitiert, vor allem Augustinus. Die hier entwickelte Denkweise ist, mit derjenigen des Hauptwerkes verglichen, eine ungleich orthodoxere. Wenn auch die Möglichkeit, daß er sich unwillkürlich dem Geist der *Opuscula sacra* stärker anpaßt, nicht von der Hand zu weisen ist, so liegt doch auch die Annahme, daß ihm seine Bevorzugung der Griechen verdacht, vielleicht auch seine Rechtgläubigkeit in Zweifel gezogen war, oder er doch zum mindesten Anlaß hatte, solches zu befürchten, sehr nahe.[1]) Dem erwähnten Kommentar dürfte in seiner Schriftstellerei daher in der Tat, wie Rand bemerkt hat[2]), eine ähnliche Stellung zukommen wie in derjenigen Augustins dessen *Retractationes* einnehmen.

Von diesen Wandlungen ist auch die Erkenntnislehre Eriugenas nicht unberührt geblieben. Zur Entwicklung der eigentlich charakteristischen, bedeutungsvolleren Theorien und Sätze kam es auf noëtischem wie philosophischem Gebiet überhaupt erst in der zweiten, also griechisch orientierten Periode. Zu den Lateinern, die in dieser Zeit, allerdings sekundär, eine Rolle spielen, gehört, wie gleich bei dieser Gelegenheit erwähnt sei, außer Augustin vornehmlich Boëthius.[3]) Wenn auch im Hinblick darauf, daß nunmehr in Eriugenas schriftstellerischen Leistungen der griechische Einfluß das Übergewicht hat, von einer neuen Periode gesprochen werden kann, so soll damit indessen keinesfalls gesagt sein, daß seine Anschauungen innerhalb dieser Zeit selbst die gleichen sind. Dies ist nicht einmal in dem Hauptwerk der Fall. Wie sich hier in metaphysischer Hinsicht die Neigung zum Monismus, Pantheismus und Emanatismus mit derjenigen zum Dualismus, Theismus und Kreatianismus kreuzt, so wechseln in erkenntnistheoretischer Hinsicht subjektive und objektive, idealistische und realistische Elemente, je nachdem bei ihm der spekulative Philosoph oder aber der christliche Theologe die Oberhand gewinnt, nicht selten miteinander ab. In den Boëthiusscholien treten dagegen nicht nur die pantheisierenden Elemente, sondern auch die subjektivistische und idealistische Denkweise zurück; auch seiner begriffsrealistischen Tendenz läßt der Verfasser nicht wie anderwärts in gleichem Maße die Zügel schießen.

---

zur Bibliothek Fuldas, Neues Arch. f. ält. d. Geschichtsk. 34 (1909), 759ff.; dens. in s. *Gesch. d. lat. Lit. d. M.-A.* I (1911), 330, 337f.

[1]) Verdächtig ist vor allem die gegenüber dem Hauptwerk veränderte Haltung in der Trinitätsformel bezüglich des Ausgangs des hl. Geistes. Während er dort eine zwischen der abendländischen und griechischen Auffassung vermittelnde Stellung einnimmt, wendet er sich in den oben erwähnten Scholien scharf gegen die Griechen (vgl. Rand 24f.). Auffällig ist u. a. auch seine veränderte Stellung gegenüber dem im 9. Jahrh. lebhaft erörterten Problem der Existenz der Antipoden (s. Rand 20ff.). Ausgeschlossen ist jedenfalls nicht, daß wie später gegen Wilhelm von Conches (vgl. *Philos. mundi* I, 23. *PL.* 172, 56) und Albert d. Gr. (vgl. meine Schrift über *Die Psychol. Alberts d. Gr., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* IV, 5–6, Münster 1903 u. 1906, 295ff.) unliebsame Angriffe erfolgt waren. [2]) S. 18.

[3]) Von Verachtung Boëthius gegenüber (vgl. H. F. Stewart, *Boethius*, London 1891, S. 255) ist keine Rede; das Gegenteil ist der Fall. Vgl. S. 17 A. 6.

Mehrfach wurde bereits von einer „Erkenntnislehre“ Eriugenas gesprochen. Es sei nachträglich bemerkt, daß dieser Ausdruck nicht so aufzufassen ist, als liege bei dem Frühscholastiker eine zusammenhängende, selbständige Behandlung der erkenntniswissenschaftlichen Probleme vor. Das ist bei Eriugena sowenig wie in der Antike, der Patristik und dem sonstigen Mittelalter der Fall. Wohl aber liegt bei ihm ein derartiges Interesse für Fragen noëtischer Natur vor, daß er sich dadurch allein schon weit über das Niveau seiner Zeit erhebt. In zahlreichen, mehr oder minder ausgedehnten, in sonstige Betrachtungen eingestreuten Ausführungen kommt es zum Ausdruck.

So sehr auch einzelne seiner Sätze an moderne Erkenntnistheorien anklingen, so ist Eriugena doch von dem kantischen Gedanken, daß der metaphysischen Spekulation die Prüfung der dazu erforderlichen Erkenntnismittel vorauszugehen hat, noch weit entfernt. Die Erkenntnislehre hat bei ihm noch keine selbständige Bedeutung der Metaphysik gegenüber, sie steht wie beim Platonismus überhaupt vielmehr eher umgekehrt im Dienste der Spekulation. Eine Reihe der uns im vorliegenden Zusammenhang interessierenden Annahmen sind ohne die Kenntnis der allgemeinen metaphysischen Grundlagen des Systems sowie der damit wieder zum Teil in Zusammenhang stehenden anthropologischen Anschauungen nicht zu verstehen. Es ist daher notwendig, uns mit diesen Voraussetzungen seiner Erkenntnislehre bekannt zu machen. Um später störende Exkurse zu vermeiden, sei deren Erörterung der weiteren Untersuchung vorangestellt.

I. Die Prolegomena zur Erkenntnislehre des Eriugena.

A. Die metaphysischen Grundvorstellungen.

Die Grundlagen des Systems. Das Verhältnis von Gott und Welt.

Gleich die ersten Sätze von Eriugenas Hauptwerk lehren, daß dieser schon in seinen allgemeinsten philosophischen Vorstellungen andere Wege als seine Zeitgenossen und die Scholastik überhaupt geht. Nicht ein besonderes Sein, weder das der Kreatur noch auch dasjenige Gottes nimmt er zum Ausgang seiner Untersuchung; seine Spekulation beginnt vielmehr mit einem Begriff, der nicht nur Gott und Geschöpf, sondern schlechthin alles, was sich dem Geist als erkennbar und nicht erkennbar und darum als seiend und nicht seiend darstellt, in gleicher Weise umspannen soll, dem der Natur.[1]) Diese betrachtet er wieder nicht als etwas Starres, in sich Verharrendes, sondern läßt sie vielmehr in vier Formen auftreten. Er unterscheidet 1. eine solche, welche schafft und nicht geschaffen wird, nämlich Gott als die bewirkende Ursache, 2. eine,

[1]) *Div. nat.* I (441 A.) Vgl. Rand *a. a. O.* 19 A. 3, welcher meint, daß die Ausführungen des Boëthius in *C. Eutych. et Nestor.* (Peiper 188f.) auf Eriugenas Lehre von der Natur einen gewissen Einfluß ausgeübt haben.

welche geschaffen wird und schafft, die bald näher zu erörternden *causae primordiales*, die göttlichen Ideen und Grundursachen von allem, 3. eine, die geschaffen wird und nicht schafft, die Welt der Erscheinungen, und schließlich 4. eine, welche weder schafft noch geschaffen wird, d. i. Gott als Endziel aller Dinge.[1] Während die drei ersten Formen vermutlich einer Stelle bei Augustin[2] nachgebildet sind, dürfte die Anregung für die Annahme der vierten Stufe, der Rückkehr aller Dinge zu Gott, von der Apokatastasislehre des Origines[3] und des sich in dessen Bahnen bewegenden Gregor von Nyssa ausgegangen sein. Da Anfang und Ende bei dieser Vierteilung zusammenfallen sollen, so ergibt sich, daß das Ganze als ein Kreislauf betrachtet wird, in dem die Allursache sich durch die Vermittlung der *causae primordiales* zur Vielheit der Dinge differenziert, und diese dann wieder zu ihrer ursprünglichen Einheit im Absoluten zurückkehren. Wie bei Dionys[4] ist die Gottheit somit Anfang, Mitte und Endziel, weil alles von ihr herstammt, nur in ihr und durch sie subsistiert, und alle Dinge sich schließlich wieder zu ihr hinwenden.[5] Nicht als lauterer Akt, als reine Wirklichkeit, wie in der Philosophie des Aristoteles, sondern vielmehr als Gegenstand eines ewigen Entwicklungsprozesses wird die Gottheit hier betrachtet.

Treten wir in das System selbst ein, so begegnet uns an dessen Schwelle bereits der Gedanke, daß es nur ein Sein, nämlich das göttliche gibt. *Deus omnia essentia est, qui solus vere est*[6], erklärt Eriugena in Berufung auf Dionys im Sinne des Neuplatonismus.[7] Allem übrigen wird nach platonischem[8] Muster nur insofern ein Sein zuerkannt, als es am göttlichen partizipiert.[9] Eriugena zögert nicht, die Kreatur zur bloßen Erscheinung und Selbstoffenbarung der einen göttlichen Substanz zu machen. In ihrer Hervorbringung, belehrt er uns, schafft die Gottheit sich selbst; sie wird in allem alles und ihre eigene Ausdehnung ist alles.[10] Dem Pantheismus zu entgehen und den An-

---

[1] I, 1 (442 AB).

[2] J. Huber *a. a. O.* 164 A. 1 weist hier auf *De civ. Dei* V, 9 (*PL.* 41, 151): Causa itaque rerum quae facit, nec fit, Deus est. Aliae vero causae et faciunt et fiunt, sicut sunt omnes creati spiritus maxime rationales, corporales autem causae, quae magis fiunt quam faciunt, non sunt inter causas efficientes anumerandae.

[3] Eriugena zitiert in den Ausführungen über die Rückkehr der Dinge zu Gott des Origines Hauptwerk *Π. ἀρχῶν* (V, 27; *PG.* 11, 929). Er kannte diese Schrift zwar nicht im Urtext, wohl aber in der Übersetzung bzw. Überarbeitung des Rufinus (vgl. Draeseke, *J. Sc. Erig. u. s. Gewährsmänner* 28 ff.). Wie Plato und Plotin, die Stoiker und Pythagoreer dürfte sich Origines die *ἐπανόρθωσις* nur als einen zeitweisen Abschluß der Weltentwicklung, nicht als absolutes Weltende gedacht haben.

[4] Vgl. G. F. Mueller, *Dionys, Proklos, Plotin, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* 20, 3—4, Münster 1918, 63.

[5] I, 11 (451 Df.). [6] I, 3 (443 B).

[7] Vgl. G. F. Mueller, *a. a. O.* Zeller, *D. Philos. d. Gr.* III, 2⁴, 553 ff.

[8] Belege bei G. Buchwald, *Der Logosbegriff des Joh. Sc. Erig.*, Leipzig 1884, 42.

[9] I, 12 (454 A); III, 3 (630 AC); III, 9 (644 AB), wo Eriugena sich auf Dionys beruft und *Cael. hier.* 4, 1 (*PG.* 3, 177 C) im Auge hat.

[10] III, 9 (643 A): Attingit autem a fine usque ad finem et velociter currit per omnia, hoc

forderungen des theistisch-christlichen Gottesbegriffs zu entsprechen, versucht er in der gleichen Weise wie sein Vorbild Dionys. Das Mittel ist der neuplatonischen Philosophie entnommen, indem nämlich mit dem Gedanken, daß die Welt dem göttlichen Sein immanent ist, die Vorstellung der Transzendenz Gottes zu vereinigen gesucht wird. Die Kreatur soll zwar in der Gottheit aufgehen, nicht jedoch auch diese in jener. Abgesehen von der Schwierigkeit, welche darin liegt, daß die Welt die Bewegung und Ausbreitung Gottes, diese selbst aber unveränderlich und von allem Kreatürlichen getrennt sein soll[1]), hat Eriugena den Gedanken der göttlichen Transzendenz nicht überall in seinem Hauptwerk konsequent festgehalten. Gelegentlich bricht der Gedanke der völligen Einerleiheit von Gott und Welt hervor.[2])

Während im Hauptwerk die neuplatonisch-pantheisierende Richtung gegenüber der theistischen entschieden überwiegt, tritt sie in den allem Anschein nach später geschriebenen Scholien zu Boëthius zurück.

Die causae primordiales.

Für das Verständnis der Erkenntnislehre Eriugenas ist besonders seine Lehre von der zweiten Natur wichtig. Es sei daher auf diesen Punkt etwas näher eingegangen.

Nach dem Vorbild des Dionys steht für den Scholastiker fest, daß Gott, wie der spätere Platonismus gelehrt hatte, die über alle Gegensätze und jegliche Teilung erhabene absolute Einheit bildet. Daraus ergab sich für ihn die Schwierigkeit des Nachweises, wie sich Gott trotz seiner absoluten Einfachheit in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zu manifestieren vermag. Er sucht daher nach einem diesen Gegensatz überbrückenden Zwischengliede, dem sowohl die schaffende Kraft der Gottheit als auch die Natur des Geschaffenen zu eigen ist. Dieses erblickt er in den *causae primordiales*.

Nach seiner Angabe sind sie zunächst „das, was die Griechen als Ideen bezeichneten, d. h. die ewigen Arten oder Formen, die unveränderlichen Gründe, nach welchen und in welchen die sichtbare und unsichtbare Welt

est, sine mora fecit omnia, et fit in omnibus omnia et . . . extendit se in omnia et ipsa extensio est omnia. (646A): . . . in omnia procedit et in omni creatura fit et continet omnia.

[1]) III, 9 (643AB) mit Berufung auf Dionys: Manet ergo in se ipso universaliter et simpliciter . . . . et ab omnibus segregatum subsistit, extendit se in omnia. 20 (683B): Dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit. IV, 5 (759A): Ut enim Deus et supra omnia et in omnibus est . . . extra omnia totus esse non desinit. Vgl. ferner u. a. I, 12 (452C sqq.); III, 4 (633A), 17 (675C; 676B). Vgl. G. F. Mueller *a. a. O.*

[2]) Vgl. III, 17 (677C bzw. 678C), wo Gott und die Kreatur una atque eadem natura bzw. unum et id ipsum genannt werden. Vgl. im übrigen Christlieb 143ff. Gegenüber R. L. Poole, *Illustration of the history of medieval thought*, London 1894, S. 67f. und H. F. Stewart *a. a. O.* 255, welche die christlich-theistische Richtung für die stärkere ansehen, ist auf das oben Ausgeführte zu verweisen. Die pantheistischen Aussprüche sind keineswegs bloße Paradoxien. Deshalb braucht aber nicht geleugnet zu werden, daß Eriugena ehrlich Christ sein wollte; er glaubte es offenbar nicht minder wie der „Areopagite“ zu sein, von dessen Lehre er ausging.

gebildet und regiert wird".[1]) Die primordialen Ursachen tragen demnach in unverkennbarer Weise die Züge der platonischen Idee an sich; sie erscheinen als die ewigen Musterbilder der Dinge und sind darum idealer Natur.

Wie aus weiteren Sätzen sich ergibt, vertritt Eriugena die platonische Ideenlehre nicht in ihrer ursprünglichen Form, sondern vielmehr in Verbindung mit gewissen Modifikationen, zu welchen es erst in späterer Zeit kam.

Zur Erklärung der empirischen Welt mit Hilfe der Ideen hatte Plato zwar bereits selbst mancherlei Ansätze gemacht, indem er ihnen Bewegung, Kraft, Kausalität zuschrieb. Die weitere Durchführung dieser Gedanken suchen wir indessen bei ihm vergebens. Da er das Intelligible von vornherein nur unter dem Gesichtspunkt der abstrakten Substanz, nicht aber unter dem des Wirkens betrachtet hatte, so fehlten ihm die für die Ableitung des Sinnlichen aus dem Übersinnlichen notwendigen Voraussetzungen.[2]) Philo, dem es gerade auf die Erklärung des göttlichen Wirkens in der Welt ankam, verband mit der platonischen Ideenlehre die stoische von den *λόγοι σπερματικοί*. Ihm stellten die Ideen nicht bloß die Musterbilder des Sinnlichen, sondern zugleich auch die bewegenden Kräfte dar, welche die Stoffe ordnend und zusammenhaltend sich als geistige Strömungen durch das Weltall verbreiten.[3])

Zu einer weiteren Modifikation kam es im späteren Altertum dadurch, daß die im Timaeus vorgetragene Auffassung der Ideen als neben der Gottheit bestehender Realitäten aufgegeben wurde. Statt sie, wie dort Plato getan, Gott als Gegenstand seiner Anschauung gegenüberzustellen, legte man sie vielmehr als Gedanken Gottes in Gott hinein. Diese Annahme wurde bei den späteren Platonikern und den Neupythagoreern[4]) zur herrschenden. So lehrte Philo, und zwar, wie man erkannt hat[5]), unter dem Einfluß des posidonianischen Timaeuskommentars die Schöpfung einer intelligiblen Welt und ließ sie im göttlichen Denken existieren.[6]) Griechische Philosophie

---

[1]) *A. a. O.* II, 36 (615D sq.): Causae primordiales sunt . . . quas Graeci ideas vocant, hoc est, species vel formas aeternas et incommutabiles rationes, secundum quas et in quibus visibilis et invisibilis mundus formatur et regitur. Ideoque a Graecorum sapientibus *πρωτότυπα* appellari meruerunt, hoc est, principia exempla, quae pater in filio fecit et per sanctum (Spiritum) in effectus suos dividit atque multiplicat. *Προορίσματα* quoque vocantur, id est praedestinationes, in ipsis enim, quaecunque divina prudentia et fiunt et facta sunt et futura sunt, simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur, praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praedefinitum et praeordinatum est. Item a philosophis *θεῖα θελήματα*, id est divinae voluntates nominari solent, quoniam omnia, quaecunque voluit Deus facere, in ipsis primordialiter et causaliter fecit, et quae futura sunt, in eis ante saecula facta sunt. Vgl. II, 2 (529AB).

[2]) Vgl. Zeller, *a. a. O.* II, 1 [4] 749ff.

[3]) Vgl. Zeller, *a. a. O.* III, 2 [4] 408ff., ferner Hans Meyer, *Geschichte der Lehre von den Keimkräften von der Stoa bis zum Ausgang der Patristik*, Bonn 1914, 32.

[4]) Vgl. Zeller, *a. a. O.* III, 2[4] 136f.

[5]) Vgl. Schmekel, *Die Philos. d. mittleren Stoa*, Berlin 1892, 430f.; K. Gronau, *Poseidonius und die jüdisch-christliche Genesisexegese*, Leipzig und Berlin 1914, 24; 199.

[6]) *De m. opif.* 20 (Cohn u. Wendl. I, 6).

mit jüdischer Theologie verschmelzend bestimmte er des näheren als den intelligiblen Ort dieser übersinnlichen Welt den Logos.[1]) Dieser trägt nicht nur die Züge des ausgesandten Wortes Gottes im Sinn der schon Philos Vorgängern bekannten Sitte, die *λόγοι* Gottes, seine Worte und Kräfte als Engel zu bezeichnen, sondern auch die der alttestamentlichen „Weisheit".[2]) War der Logos für den Pantheismus der Stoa die immanente Weltvernunft, so wurde er hier zur vorbildlichen, weltschöpferischen Gedankenwelt des persönlichen Gottes. Als Einheit sollte er die Ideen bzw. Kräfte, welche nicht bloß nebeneinander, sondern auch ineinander, nämlich im Verhältnis von Gattungs- und Artbegriffen gedacht wurden[3]), umfassen, ihr Inbegriff sein[4]), das Allgemeinste von allem Gewordenen[5]), die *ἰδέα ἰδεῶν*[6]) bilden und, weil auf der Grenze zwischen Schaffendem und Geschaffenem stehend, das Bindeglied zwischen Gott und Welt bedeuten.[7]) Die gleiche Änderung an der platonischen Ideenlehre begegnet uns im Neuplatonismus. Dem Logos Philos entspricht bei Plotin der aus dem göttlichen Urgrund emanierende *νοῦς*, dem gleichfalls, wie der Gattungsbegriff die Artbegriffe, das Allgemeine das Besondere in sich enthält, die Ideen immanent sein sollen.[8]) Schließlich sei noch hervorgehoben, daß auch für Plutarch der Logos nichts anderes als das Urbild der Welt im göttlichen Geist bedeutete.[9])

An diese Gedankengänge hatte die Trinitätsspekulation und die Schöpfungslehre der Patristik sehr bald angeknüpft. Unter dem Einfluß des neuen und alten Testaments wie vermutlich auch schon der alexandrinisch-jüdischen Logoslehre nahm, um die Weltbildung mit der göttlichen Transzendenz in Einklang zu bringen, schon Justin als Mittler den göttlichen Logos an und ließ durch ihn alles geschaffen und geordnet sein.[10]) Nicht näher kann im einzelnen hier verfolgt werden, wie die stoisch-philonischen Elemente stärker sodann bei Klemens von Alexandrien, dem der Logos die Zusammenfassung der Ideen und schöpferischen Kräfte bedeutete[11]), hervortreten, wie Athanasius[12]) und Basilius[13]) sich zur Setzung der Weltidee

[1]) Die zahlreichen Belege z. B. bei Zeller, *a. a. O.* 420 A. 5. Sonstige Literatur u. a. Lebreton, *Les théories du logos au debut de l'ère chrétienne, Etudes* CVI, Paris 1906, 769; Drummond, *Philo Iudaeus, or the Jewish Alexandrian philosophy in its development and completion* II, London 1888, 171ff.; Engelb. Krebs, *Der Logos als Heiland im 1. Jahrh.*, Freiburg 1910, 41ff.; H. Meyer, *a. a. O.* 30ff.

[2]) Vgl. E. Schwartz, *Aporien im 4. Evangelium, Göttinger Nachrichten* 1908, 549.

[3]) Vgl. Zeller, *a. a. O.* 411 A. 2.

[4]) *De m. opif.* 24 (I, 7): *οὐδὲν ἂν εἴποι τὸν νοητὸν κόσμον εἶναι ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος.*

[5]) *Leg. alleg.* II, 86 (I, 107). [6]) *De m. opif.* 25 (I, 8).

[7]) *Quis rer. div. her. sit* 206 (III, 47). [8]) *Enn.* V, 9, 6; 8.

[9]) Lebreton, *a. a. O.* 319ff.; dazu E. Krebs, *a. a. O.* 36 A. 2.

[10]) Belege bei H. Meyer, *a. a. O.* 81f.

[11]) S. *a. a. O.* 96f. Vgl. O. Willmann, *Gesch. des Idealismus* II (1907), 159.

[12]) Leonh. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*, München 1880, 127; 138f.

[13]) *Hexaëm.* I, 5 *(PG.* 29, 13 AB*)*. Vgl. Gronau, *a. a. O.* 23.

im göttlichen Geist bekannten, und wie dieser Gedanke schließlich zum patristischen Gemeingut wurde.

Die Nachwirkungen dieses Prozesses finden wir bei Eriugena. Auch in seinen Ausführungen treten die erwähnten Fortbildungen der Ideenlehre deutlich hervor. In philonisch-neuplatonischer Weise faßt er einmal die Urgründe als wirkende Kräfte auf. Sie bilden ihm die zweite Natur, die sowohl erschaffen wird, als auch selbst erschafft. Die Bezeichnung *primordiales causae* wird sogar damit gerechtfertigt, daß sie, selbst ursprünglich von Gott geschaffen, das unter ihnen Stehende selbst weiter schaffen.[1])

Die platonischen Ideen erscheinen auch bei ihm in den göttlichen Geist verlegt. Von Ewigkeit her von Gott begründet, subsistieren seiner Ansicht nach die Urformen der Dinge im Logos, dem göttlichen Wort. Das weltschöpferische Denken der Gottheit stellen sie dar; denn im Sohn, der „Weisheit" des Vaters[2]), hat dieser sie und mit ihnen seinen Grundbestandteilen nach das All geschaffen.[3]) Unter diesem Gesichtspunkt heißt es, daß die vom Vater im Sohn geschaffenen Urbilder von den Griechen *πρωτότυπα*, auch *προορίσματα* genannt wurden, insofern in ihnen alles zugleich auf einmal vorherbestimmt worden sei, und *θεῖα θελήματα*, weil Gott alles, was er hätte machen wollen, in ihnen uranfänglich und ursächlich gemacht habe.[4]) Ihre Schöpfung soll aus dem Nichts und damit, da das überseiende göttliche Wesen in keinem bestimmten Sein gefunden und daher per excellentiam als nichtseiend angesehen wird, aus Gott selbst erfolgt sein.[5]) Bei diesem Versuch, Philosophisches und Christliches miteinander zu verschmelzen, macht sich jedoch das philosophisch-spekulative Element stärker bemerkbar, indem sich mit dem Gedanken der Idealschöpfung im göttlichen Geist der pantheisierende der Entfaltung Gottes zu einer bestimmten Wirklichkeit verbindet. Die Entstehung der Idealwelt wird nämlich als ein erstes Stadium der göttlichen Selbstverwirklichung betrachtet.[6])

Weiter findet sich auch die seit Philo traditionelle Annahme der Einheit der Urgründe im Logos wieder. Aus der Einfachheit des göttlichen Wesens ergibt sich für Eriugena, daß die *causae primordiales* im göttlichen Wort eine

---

[1]) II, 15 (547 Df.).

[2]) Die Bezeichnung des Logos als *Sapientia Patris* z. B. III, 1 (635 C).

[3]) II, 28 (593 D): Rationes rerum, quas ipse in se ipso, hoc est, Pater in Filio creavit, in ipso unum individuum sunt. III, 8 (639 CD): Totius ergo creaturae universitatem aeternam esse in Verbo Dei manifestum est. III, 16 (669 AB). Schol. z. Boëthius, *Op. sacr.* (Rand 52, 3).

[4]) S. 8 A. 1.

[5]) III, 19 (681 A); 20 (683 AB). Über die verschiedenen Auffassungen des Nichts bei Eriugena vgl. G. Buchwald, *a. a. O.* 20ff.

[6]) III, 23 (689 AB): Creatur enim a seipsa in primordialibus causis ac per hoc seipsam creat, hoc est, in suis theophaniis incipit apparere, ex occultissimis naturae suae finibus volens emergere, in quibus et sibi ipsi incognita, hoc est, in nullo se cognoscit, quia infinita est et supernaturalis et superessentialis et super omne, quod potest intelligi et non potest, descendens vero in principiis rerum ac veluti seipsam creans in aliquo inchoat esse.

ungeteilte und nicht unterscheidbare Einheit bilden, daß sie erst in ihren Wirkungen zu einer unendlichen und in sich geordneten Vielheit auseinandertreten.[1]) Mit Hilfe von Dionys[2]) entlehnter Bilder wird dieser Sachverhalt dahin veranschaulicht, daß die primordialen Prinzipien im Logos in einer ähnlichen Weise wie die Zahlen in der Monas oder die Radien im Mittelpunkt eines Kreises oder einer Kugel zu einer Einheit zusammenfallen.[3])

Bei der Bestimmung des Verhältnisses von Urgründen und Logos vermissen wir Klarheit und Konsequenz. Außer den erwähnten Vergleichen zeigen nämlich noch eine Reihe von Äußerungen das Bestreben, den Logos von den primordialen Ursachen zu unterscheiden; so, wenn jener als das Prinzip aufgestellt wird, in welchem diese gebildet sind, wenn die Setzung des ersteren mit dem Ausdruck *gignere* oder *generari*, die der letzteren mit *facere* oder *creare* bezeichnet wird[4]), wenn nur der Logos, weil zwar gezeugt, aber nicht wie die Urgründe geschaffen, mit dem Vater gleichewig sein soll[5]), oder schließlich, wenn der Logos als jene eine Form, nach der sich die Urprinzipien wie alles andere wenden und formen, und insofern, als die allgemeine Grundform *(universalis forma)* betrachtet wird.[6]) Nicht immer aber ist diese unterscheidende Denkweise durchgeführt. Wenn es heißt, daß die primordialen Ursachen nicht bloß in Gott wären, sondern auch Gott seien[7]), so ist die Differenz zwischen den Idealprinzipien und dem Logos aufgehoben. Dieser bildet alsdann, wie der Logos bei Philo und der *νοῦς* des Plotin an einzelnen Stellen, nur noch die einheitliche Zusammenfassung der Urgründe.

Davon, daß Eriugena seine Lehre von den primordialen Prinzipien in Bausch und Bogen irgendeiner Quelle entlehnt hat, kann keine Rede sein. Dies schließt natürlich nicht aus, daß er die in seiner Konstruktion miteinander verbundenen, wichtigeren Gedanken in der ihm zur Verfügung stehenden

---

[1]) III, 1 (624 A): Ipsae siquidem primae causae in seipsis unum sunt et simplices, nullique cognito ordine definitae aut a se invicem segregatae; hoc enim in effectibus suis patiuntur. Vgl. *a. a. O.* (621 B): Omnium, quae sunt, primordiales rationes uniformiter et incommutabiliter in Verbo Dei, in quo factae sunt, unum et id ipsum ultra omnes ordines omnemque numerum aeternaliter subsistunt, II, 28 (593 D), abgedruckt S. 10 A. 3.

[2]) *Div. nom.* 5, 6 *(PG.* 3, 820 Df.*)*. [3]) III, 1 (624 A); 8 (639 C).

[4]) S. Joh. Huber, *a. a. O.* 224. [5]) III, 1 (635 C).

[6]) II, 15 (547 C). Was die Bezeichnung des Logos *a. a. O.* als *universalis forma* und als *una rerum omnium forma* betrifft, so sei bemerkt, daß die Anwendung des Formbegriffs auf die zweite göttliche Person schon in der Patristik üblich war. Eriugena selbst fand ihn z. B. Boëth., *De Trin.* 2 (Peiper 153, 29) vor, welche Stelle er in seinem Scholion (Rand 35, 28 ff.) mit einem Hinweis auf Augustin kommentiert: Est enim forma Dei quaedam forma non formata, sed forma omnium rerum formatarum . . . Et beatus Augustinus dicit (cf. *Serm.* 117, 3; *De Gen. ad lit.* IV, 8) Deum esse formam informatam. Eine ähnliche, von den späteren Frühscholastikern (z. B. Johann von Salisb., *Enthet.* v. 1021, *PL.* 199, 987; Alanus, s. hierfür Baumgartner, *Al. de Ins.*, *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* II, 4, Münster 1896, 169) für den Logos gebrauchte Bezeichnung ist *forma formarum*, welche dem *ἰδέα ἰδεῶν* entspricht; nach philonischem Muster (vgl. S. 9 A. 6) gebrauchte Origines *(C. Cels.* VI, 64; *PG.* 11, 1395 D*)* diesen Ausdruck.

[7]) III, 8 (640): [primordiales causae] non solum in Deo, verum etiam Deus sunt.

Literatur vorfand. Der ihm aus der Übersetzung bzw. der Überarbeitung des Rufinus bekannte[1]) Origines lehrte ihm, daß der zwischen Gott und der Welt vermittelnde[2]) Logos-Christus die *universae creaturae vel initia vel rationes vel species* in sich enthält.[3]) Keine andere Denkweise fand er bei Gregor von Nyssa vor, der das göttliche Wort zum einheitlichen Träger der *λόγοι* machte.[4]) Daß er die einschlägigen Sätze bei Dionys beachtete, zeigt schon der Umstand, daß die Bezeichnung der Urgründe als *προορισμοί* und *θεῖα θελήματα*, auf die er besonders hinweist, in *De divinis nominibus*[5]) zu finden ist. Nicht minder hatte der von ihm verehrte Maximus Gott die Begriffe alles Geschaffenen von Ewigkeit her in sich tragen lassen.[6])

Bevor der Philosoph in nähere Beziehung zu den Griechen trat, hatte er indessen diesen Standpunkt schon durch Augustin kennengelernt. Hier trat ihm bereits die Gleichstellung der *Sapientia Dei* mit Christus, dem Sohne Gottes, dem Logos, dessen Auffassung als des Trägers der ewigen Schöpfungsgedanken *(principales formae vel rationes rerum)* entgegen.[7]) Wie die gleich zu erwähnenden terminologischen Beziehungen verraten, dürfte er auch aus den augustinischen Ausführungen über die Entstehung des organischen Seins Anregungen erfahren haben. Augustin nahm außer den idealen Prinzipien im Logos noch solche in den Elementen dieser Welt an, durch die sich das Reich der Organismen allmählich entwickeln sollte. Diese Urpotenzen und Keimkräfte, die im wesentlichen nichts anderes als die stoisch-neuplatonischen *λόγοι* sind, dachte er sich als die objektiven Abbilder der Ideen.[8]) Er nannte sie u. a. *rationes causales, rationes primordiales*; die organische Natur soll *causaliter* und *primordialiter* in ihnen geschaffen sein.[9]) Nun liegt zwischen der Auffassung Augustins und Eriugenas insofern ein Unterschied vor, als dieser die idealen Urformen der Dinge selber schon als wirkende Kräfte auffaßt; indessen ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß er Augustin in diesem Punkt mißverstand und sich somit einer Differenz nicht bewußt

---

[1]) Vgl. S. 6 A. 3.

[2]) *De princ.* II, 6, 1 *(PG.* 11, 209C*)*.

[3]) *A. a. O.* I, 2, 2 (131BC). Vgl. H. Meyer, *a. a. O.* 100.

[4]) *Orat. catech.* 4 *(PG.* 45, 20B*)*.

[5]) 5, 8 *(PG.* 3, 824C*)*: *Παραδείγματα δέ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἑνιαίως προϋφεστῶτας λόγους οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ, καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν.* Eriugena fand auch bei Maximus, *Ambig. (PG.* 91, 1085A*)*, auf diese Dionysstelle hingewiesen. Zu den darauf bezüglichen Ausführungen von Draeseke, *Ztschr. f. w. Theol.* 47 (1904), 52ff. sei bemerkt, daß das Subjekt zu *καλεῖσθαι* die im vorhergehenden Satz erwähnten *λόγοι* sind, Eriugena also im wesentlichen richtig zu übersetzen scheint.

[6]) *Ambig.* (1113A). S. auch Christlieb, *a. a. O.* 106 A. 3.

[7]) S. Joh. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XIX, 2 (Münster 1916), 26ff.; Willmann, *a. a. O.* 278ff.

[8]) S. H. Meyer, *a. a. O.* 162f., 210.

[9]) Die Belege s. *a. a. O.* 163 A. 5; 164 A. 1, ferner bei Franz L. Graßmann, *Die Schöpfungslehre des hl. Augustinus und Darwins*, Regensburg 1889, 17 A. 20.

war. Wenn er auch die Urgründe zumeist mit dem Ausdruck *primordiales causae,* der sich übrigens schon bei Beda nachweisen läßt[1]), bezeichnet, so nennt er sie doch auch gelegentlich *rationes primordiales, rationes rerum.*[2]) Ebenso finden sich die Ausdrücke *causaliter* und *primordialiter* wieder und dienen zur Bestimmung der Art, wie die Erscheinungswelt in den Urgründen geschaffen wurde.[3])

Mit diesen Ausführungen über die Theorie der primordialen Ursachen ist diese selbst aber noch nicht in ihrem ganzen Umfang behandelt. Es liegt nämlich noch eine wesentlich andere Auffassung der Urprinzipien vor. Aus Ideen der Gottheit werden sie an gewissen Stellen zu Eigenschaften derselben. Auf diese Denkweise schon im vorliegenden Zusammenhang einzugehen, liegt keine Veranlassung vor. Sie wird uns aber dort, wo die in der Philosophie Eriugenas vorhandenen subjektiven und objektiven Elemente näher geprüft werden, zu beschäftigen haben.

Die *οὐσίαι.*

Außer den *causae primordiales* ist in Eriugenas Ausführungen nicht selten noch von einer anderen Art idealer Prinzipien, den *οὐσίαι,* die Rede. An Stelle des griechischen Terminus gebraucht der Verfasser auch den lateinischen Ausdruck *substantiae* oder *essentiae.* Wohl kommen Stellen vor, wo der Ausgang des Weltentstehungsprozesses unmittelbar an die primordialen Prinzipien geknüpft wird.[4]) Erfolgt jedoch der Versuch, den Differenzierungsvorgang unter dialektischem Gesichtspunkt näher zu bestimmen, so wird dagegen von den *οὐσίαι* ausgegangen. Nicht ausgeschlossen ist, daß die am Schluß des vorigen Kapitels angedeutete Auffassung der Urgründe als Eigenschaften Gottes mit dazu beigetragen hat, wenn der Zugang zur Vielheit der Dinge unmittelbar von jenen selbst aus nicht recht zu finden war. Wird von den *οὐσίαι* ausgegangen, so werden diese alsdann als die allgemeinsten und höchsten Gattungen der intelligiblen und sinnfälligen Dinge betrachtet. Nicht immer aber wird dieser Ausdruck nur auf die obersten Gattungen der betreffenden Reihe angewandt. Er dient auch zur Bezeichnung der spezielleren, sich in der Welt findenden Wesenheiten; in diesem Sinne ist gelegentlich von der *οὐσία* des Menschen, Pferdes und Rindes die Rede.[5]) Wird die *οὐσία* in ersterer Bedeutung aufgefaßt, so ist ein Unterschied zwischen ihr und der *causa primordialis* schlechterdings nicht mehr zu erkennen. Eriugena identifiziert auch selbst einmal die *substantiae* mit den Begriffen im göttlichen Geiste und bezeichnet sie dabei des näheren als *substantiae primae* im Unterschiede zu den niederen Artsbegriffen bzw. spezielleren Wesenheiten als den *substantiae se-*

[1]) *De nat. rer. (PL.* 90, 189 A*).* [2]) Z. B. III, 1 (626 B) bzw. II, 28 (593 D).
[3]) S. den S. 8 A. 1 abgedruckten Text. [4]) Vgl. z. B. II, 22 (563 BD; 566 A).
[5]) Z. B. I, 49 (492 BC).

cundae.[1]) Allerdings stellt er gelegentlich auch die *substantia* der *causa primordialis* gegenüber; indessen ist, wie aus der Bestimmung, daß die Substanz in der primordialen Ursache gesetzt und weniger allgemein als diese ist, hervorgeht, die Substanz dann lediglich im Sinn der *substantia secunda* verstanden.[2])

Was die Eigenschaften betrifft, welche der Substanz zukommen sollen, so ist diese in jedem Falle intelligibler Natur.[3]) Wenn an einer Stelle, wo zunächst an die spezielleren *οὐσίαι* gedacht ist, diesen nicht nur Freiheit von räumlich-körperlichen Beziehungen[4]) und der Zusammensetzung von Form und Materie und insofern Einfachheit[5]), sondern auch Unveränderlichkeit[6]) und Unvergänglichkeit[7]) zugesprochen wird, so können ihnen die letzteren Eigenschaften auf Grund anderweitiger Ausführungen nur in einem relativen Sinn zukommen. Im Vergleich zu den *substantiae primae* sind sie zeitlich und veränderlich, insofern sie aus diesen hervorgegangen sind und dereinst auch wieder in sie aufgehen werden.[8]) Ein Unterschied liegt auch insofern vor, als nicht die allgemeineren, sondern nur die speziellsten *οὐσίαι* sich mit Akzidentien umgeben und damit die Erscheinung der Individuen hervorrufen.[9])

Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese im Hauptwerk entwickelte Auffassungsweise der Substanz die dem Platonismus eigentümliche ist. Substanz ist für Eriugena das Allgemeine; zu seiner Unterscheidung von erster und zweiter Substanz gibt nur, wie wir sahen, der Grad der Allgemeinheit Anlaß. Die aristotelische Auffassung ist ihm deshalb nicht unbekannt. In den Scholien zu Martianus Capella unterscheidet er sogar ausdrücklich zwischen der *substantia individua* und der *substantia generalis.*[10]) Im Kommentar zu den *Opusc. sacra* des Boëthius wird von der *substantia* im Sinn der ersteren gesprochen, die *οὐσία* dagegen mit der *essentia* identifiziert und als die im Begriff erfaßte allgemeine Wesenheit betrachtet.[11]) Festzuhalten ist, daß beim praktischen Aufbau des Systems die aristotelische Auffassung der Substanz nicht die geringste Rolle spielt.

---

[1]) IV, 7 (770 C). Die Stelle ist mit Unrecht kursiv gedruckt, da das Zitat aus Augustin vorher abbricht. (Näheres darüber später, wo über die subjektiv-idealistische Wertung der Begriffe gehandelt wird).

[2]) V, 15 (887 A): Causas dicimus generalissimas omnium rerum simul rationes in Verbo Dei constitutas. Substantias vero singulas et specialissimas singularum et specialissimarum rerum proprietates et rationes, in ipsis causis distributas et constitutas.

[3]) *A. a. O.* [4]) I, 49 (491 BC). [5]) I, 46 (489 C). [6]) III, 27 (703 B).

[7]) I, 49 (491 A). Wenn Christus sagt, daß seine Worte nicht vergehen werden, so sollen damit nach Eriugenas Ansicht (V, 16; 887 BC) die causae und substantiae gemeint sein.

[8]) IV, 7 (770 C); vgl. A. 1. [9]) II, 29 (597 A).

[10]) Es heißt hier: Substantia individua est circa quam considerantur qualitates, quantitates, loca, tempora et cetera. Substantia generalis est multorum individuorum substantialis unitas. (Hauréau, *Notices et extraits des manuscripts*, t. 20, 2 e p., Paris 1862, 30).

[11]) Essentia dicitur eo quod esse habeat ut sit, et est generale omnium rerum quaecunque esse habent, id est quaecunque sunt, sicut et *οὐσία* apud Graecos (Rand 64, 24) . . . Substantia . . . subest enim propriis accidentiis et ut esse possint eis sumministrat, quod est iam individuum et particulare, ut est Cicero.

Die Entstehung der Erscheinungswelt.

Zeigten schon die vorausgegangenen Erörterungen, daß bei seinem Unternehmen, neuplatonische Philosophie und christliche Theologie zu verschmelzen, letztere erheblich zu kurz kommt, so lassen auch die Ausführungen über die Entstehung der Welt schwerlich die Ansicht zu, daß es sich dabei um die Tat einer reflektierenden, sich frei bestimmenden Gottheit handelt. Die Welt erscheint hier vielmehr als das Produkt eines sich mit Notwendigkeit abspielenden Emanationsprozesses. So erfahren wir, daß die Gottheit in die Urgründe und von da aus weiter in die mannigfachsten Formen ihrer Wirkungen bis zu den untersten Stufen des Daseins steigt[1]), oder, wie gelegentlich in der bilderreichen Sprache des Neuplatonismus bemerkt wird, daß einem Strome gleichend sich die göttliche Güte ergießt und durch Höheres zum Niederen herabrinnt.[2]) Dann wieder erscheint der Emanatismus in logisches Gewand gehüllt. Die Entfaltung der Gottheit wird zum dialektischen Prozeß, wenn aus der Idealwelt, in die Gott sich zunächst determiniert, aus den primordialen Ursachen bzw. den in ihnen gesetzten *οὐσίαι* als den allgemeinsten Wesenheiten der Dinge die allgemeineren Gattungen, aus diesen die spezielleren, aus diesen die Arten entstehen sollen, bis schließlich die Individuen hervorgehen.[3]) Eine wirkliche Erklärung, wie der ganze Prozeß eingeleitet wird und vor sich geht, vermag uns Eriugena nicht zu geben. In welcher Weise die bekanntlich als schaffende Kräfte aufgefaßten Urgründe ihre schöpferische Kraft betätigen, bleibt in Dunkel gehüllt. In den mannigfachsten Wendungen wird nur immer der Gedanke wiederholt, daß die Ursachen in den Wirkungen hervortreten *(apparere, procedere, profluere, provenire)*.[4]) Nur hinsichtlich der Organismen kommt es zu einem Versuch einer Erklärung. Er spricht einmal von einer in den Urgründen bzw. den Substanzen mitgesetzten Kraft, durch die das in diesen der Ursache nach Geschaffene vermittelst Fortpflanzung in die sichtbaren Formen und Arten übergeht; an die *rationes seminales* Augustins vermutlich denkend, erwähnt er dabei, daß die Väter sie *vis seminum* genannt hätten.[5]) Da im übrigen aber die philosophischen Mittel nicht ausreichen, greift er zu theologischen. Er führt den gesamten Entstehungsprozeß auf ein Eingreifen des hl. Geistes zurück[6]), das er sich als eine Befruchtung der Idealprinzipien, auf Grund deren diese alsdann in die Gattungen, Arten und Individuen übergehen, zu denken scheint.[7]) Durch diese christliche Verbrämung kann frei-

---

[1]) III, 20 (683 B). [2]) III, 4 (632 BC).

[3]) S. die späteren Ausführungen über den Begriffsrealismus Eriugenas.

[4]) Vgl. z. B. II, 29 (597 A); III, 15 (663 C; 665 BD); III, 20 (681 A; 683 B). Über die Art, wie Eriugena die ihm unangenehme Konsequenz, daß die Wirkungen ebenso ewig wie die Ursachen sind, abzuwehren sucht, vgl. Christlieb 234 und Rand 9 f.

[5]) III, 28 (704 CD). [6]) II, 22 (563 B bis 564 A; 565 B).

[7]) *A. a. O.* (566 A).

lich der neuplatonisch-emanatistisch-pantheisierende Grundcharakter seiner „Schöpfungslehre“ nicht verdeckt werden.

Materie und Form.

Als Elemente eines jeden sinnfälligen Dinges werden Materie und Form genannt.[1]) Daß Eriugena insofern die Sprache des Aristoteles redet, ist nicht besonders auffällig. Durch Boëthius u. a. vermittelt, war jenes Begriffspaar von Anfang an Gemeingut der Frühscholastik geworden. Damit soll indessen keineswegs gesagt sein, daß man es von Anfang an auch in seiner vollen ursprünglichen Bedeutung besaß.[2]) Ein Beleg dafür, daß dies nicht der Fall war, ist gerade auch die Art und Weise, in welcher unser Scholastiker diese Begriffe bestimmt.

Er macht sich die platonisch-aristotelische Unterscheidung einer doppelten Materie zu eigen, insofern er dem konkreten Stoff der Einzeldinge einen Urstoff gegenüberstellt. Seine diesem Problem gewidmeten Ausführungen lassen die Einwirkung verschiedenartiger historischer Einflüsse deutlich erkennen.

Es liegt einmal die dem antiken und patristischen Denken geläufige Auffassung der Materie als des ersten gemeinsamen und darum noch unbestimmten Substrates für die Formaufnahme vor.[3]) In diesem Sinn wird sie unter Berufung auf Platos *Timaeus* und Augustins *Confessiones* als die formlose, zu allen Formen fähige Wandelbarkeit und unter Hinweis auf des Dionys Schrift *De divinis nominibus* als die Formlosigkeit, welche jedoch Gestalt, Form und Ausstattung aufzunehmen vermag, definiert und damit als bloßes Verstandesobjekt bestimmt.[4])

Wie sich weiter ergibt, denkt sich der Philosoph jedoch die Unbestimmtheit des Urstoffs, dessen *informitas* nicht in absolutem, sondern nur in relativem Sinn, insofern ihm nur gewisse, in der Erscheinungswelt vor-

---

[1]) I, 49 (491 A); II, 16 (548 B).

[2]) Über seine Aufnahme in der Frühscholastik vgl. meine S. 3 A. 1 bereits zitierte Abh. *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhdts.* usw. 21 ff.

[3]) I, 56 (500 B): Materia vero informis vocatur per privationem omnium formarum. Ab ea siquidem nihil formatur, sed diversas innumerabilesque recipit formas. Vgl. *a. a. O.* 499 Dsq.

[4]) I, 57 (500 C sqq.): Sanctus Augustinus in l. *Confessionum* (vgl. XII, 6, 6, *PL.* 32, 828) informem materiam esse asserit mutabilitatem rerum mutabilium, omnium formarum capacem. Cui assentit Plato in *Timeo* (vgl. n. 272; 280, ed. Wrobel 302; 311), similiter informem materiam esse dicens formarum capacitatem. His ambobus sibimet consentientibus potest sic dici et definiri: Mutabilitas rerum mutabilium capax omnium formarum informis materia est. Sanctus Dionysius Areopagita in libro *de divinis nominibus* (4, 28, *PG.* 3, 729 A) materiam dicit esse ornatus et formae et speciei participationem, quibus sine per se informis est materia, et in nullo intelligi potest . . . . Sive itaque informis materia mutabilitas sit formarum capax secundum Augustinum atque Platonem sive *informitas* quaedam, speciei, formae, ornatusque participatione carens secundum Dionysium non negabis, ut arbitror, si quodam modo intelligi potest, non nisi solo intellectu percipi.

kommende Bestimmungen fehlen sollen. Zu dieser Ansicht hatte sich Augustin in den *Confessiones* bekannt[1]); sie findet sich auch bei einer Reihe von Autoren des zwölften Jahrhunderts wieder.[2]) In diesen Fällen bildet die im *Timaeus* gegebene Schilderung der Materie als einer regellos und chaotisch durcheinanderwogenden körperlichen Masse den Ausgangspunkt. An den augustinischen Standpunkt werden wir bei Eriugena nur insofern erinnert, als dieser ihr zwischen dem wahren Sein, d. h. den Urgründen und dem Nichts den Platz anweisend, sie als ein Fast-nichts bezeichnet.[3]) In ihrer näheren Bestimmung aber ging er ganz andere Wege; er gelangt hier zu einer Auffassung, deren Grundlage der Körperlehre des Gregor von Nyssa entstammt. Um zu erklären, wie der immaterielle Gott die materielle Schöpfung bewirken konnte, hatte letzterer gelehrt, daß die am Körper wahrzunehmenden Bestimmungen wie Farbe, Schwere, Festigkeit, Menge, Größe, Gestalt usw., einzeln für sich betrachtet, sich der vom Verstand vorgenommenen Analyse als rein geistige Elemente, nämlich als Begriffsinhalte (*ἔννοιαι, λόγοι, ψιλὰ νοήματα*) erweisen.[4]) Man wird nicht fehlgehen, wenn man diese Betrachtung des Körperlichen als bloßen Geflechts intelligibler Qualitäten auf spätplatonischen Einfluß zurückführt; es handelt sich um Gedanken, die bereits Philo und die Neuplatoniker ausgesprochen hatten.[5]) Mit Recht konnte Eriugena sich in seinen Ausführungen daher auch auf Boëthius berufen.[6]) Der spiritualistische Grundgedanke der Theorie Gregors wird von ihm mit der aristotelischen Lehre von den zehn Kategorien in Verbindung

---

[1]) Vgl. H. Meyer 151.

[2]) S. meinen Aufsatz über *Metaphysische Begriffe des Bartholomaeus Anglicus* in den *Studien z. Gesch. d. Philos.* (Festgabe z. 60. Geburtstag Cl. Baeumkers), Münster 1913, 146ff.

[3]) II, 15 (546Dsqq.): Nihil vicinius ad non vere esse quam informis materia; est enim, ut ait Augustinus *(Conf.* XII, 8, *PL.* 32, 829*)*, informe prope nihil. Ähnliches in den Schol. zu des Boëth. *Opusc. sacr.* (Rand 36, 14ff.).

[4]) *De opif. hom.* 24. *In hexaem. (PG.* 44, 212f.; 69C*)*. Vgl. J. N. Stigler, *Die Psychol. d. hl. Greg. v. N.*, Regensburg 1857, 65f.; Diekamp, *Die Gotteslehre Gregors von Nyssa*, Münster 1896, 226ff., 250ff.; H. Meyer 111f.

[5]) Vgl. Cl. Baeumker, *Problem der Materie*, Münster 1890, 380ff., 402ff.; Gronau 113.

[6]) I, 55 (498CD): . . . Boëthio . . . in libris suis *De Arithematica* [s. *De instit. arithm.* ed. Friedlein I, 1 p. 7, 26—8, 13. Vgl. Draeseke, *Joh. Scot. Erig. u. s. Gewährsmänner* in den *Stud. z. Gesch. d. Theol. u. d. Kirche* IX (1902), 12f.] talia asserente: . . . Esse autem illa dicimus, quae nec intentione crescunt nec retractione minuuntur nec variationibus permutantur . . . . Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora et quidquid adunatum quodam modo corporibus invenitur; quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabilis substantiae ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur et tactu variabilis rei in vertibilem inconstantiam transeunt. Es mag bei dieser Gelegenheit bemerkt sein, daß die Gegnerschaft zwischen Eriugena und Boëthius, welche gelegentlich (vgl. S. 4 A. 1) behauptet wurde, nicht zutrifft, worauf schon Rand S. 19 mit Recht hinweist. Abgesehen von der im allgemeinen zustimmenden Haltung, welche Eriugena in seinem Kommentar zu *De Trinitate* einnimmt, stützt dieser sich, wie obiger und sonstige Fälle zeigen, auch in *De div. nat.* mehrfach auf die Autorität des Boëthius.

gebracht. Diesen wird nämlich sämtlich Unkörperlichkeit zuerkannt. Und zwar der Substanz, weil sie in und mit den primordialen Ursachen gesetzt ist und daher auch deren Natur teilen muß. Damit ist aber auch die Immaterialität der übrigen Kategorien gegeben, da alles, was der Substanz inhäriert, in ihr subsistiert, ohne sie nicht sein kann, in diesem Punkt mit ihr übereinstimmen muß. Sind die Kategorien somit sämtlich immateriell, so soll doch deshalb ihre Erkennbarkeit nicht die gleiche sein. Eriugena unterscheidet hier zwei Gruppen. Außer der Substanz sind nach ihm noch Beziehung, Ort, Zeit, Tun und Leiden schlechthin nur intelligibel, der Sinneswahrnehmung unter allen Umständen entzogen; von den übrigen vier, Quantität, Qualität, Lage und Zustand *(habitus)* wird dagegen in Berufung auf Gregor behauptet, daß sie insofern Gegenstand sinnlicher Anschauung würden, als sie auf Grund einer wunderbaren Vereinigung die Materie bildeten.[1]) Größe und Eigenschaft sollen nämlich nicht als solche, d. h. in ihrer Allgemeinheit, in der sie in den primordialen Ursachen existieren, wohl aber als bestimmte Größe und bestimmte Eigenschaft, nicht als *quantitas* und *qualitas* überhaupt, indessen als das *quantum* und *quale*, in das sie auf Grund ihrer wechselseitigen Modifikation hervorbrechen, sinnlich wahrgenommen werden.[2]) Die Materie stellt sonach das Ergebnis der gegenseitigen Durchdringung und Determination der erwähnten vier Kategorien bzw. der meist allein nur erwähnten Quantität und Qualität dar. Es ist hervorzuheben, daß das sich hieraus ergebende Produkt noch nicht der Körper der Erscheinungswelt, die sichtbare Materie bedeutet; in diesem Falle müssen, wie Eriugena bemerkt, noch zu der aus Quantität und Qualität hervorbrechenden *materia informis* Formen und Farben hinzutreten.[3]) Seine Körperlehre ist insofern komplizierter als

[1]) I, 33sq. (478Dsq.): Non te latet, ut arbitror, nullam praedictarum categoriarum, quas decem esse Aristoteles definivit, dum per seipsam, hoc est, in sua natura rationis contuitu consideratur, sensibus corporeis succumbere. Nam οὐσία incorporalis est, nullique corporeo sensui subiacet; circa quam aut in qua aliae novem categoriae versantur. At si illa incorporea est, num tibi aliter videtur, nisi ut omnia, quae aut ei adhaerent aut in ea subsistunt et sine ea esse non possunt, incorporea sint? Omnes igitur categoriae incorporales sunt per se intellectae. Earum tamen quaedam inter se mirabili coitu, ut ait Gregorius (vgl. *De hom. opif. a. a. O.*), materiem visibilem conficiunt. Quaedam vero in nullo apparent, semperque incorporales fiunt. Nam οὐσία et relatio, locus, tempus, agere, pati, nullo sensu corporeo attinguntur. Quantitas vero, qualitasque, situs et habitus, dum inter se coeuntes materiem ... iungunt, corporeo sensu percipi solent.

[2]) I, 53 (495C): Quantitas vero et qualitas ita invisibiliter sunt in οὐσίᾳ, ut in quantum et quale visibiliter erumpant, dum corpus sensibile inter se coniunctae componunt. I, 49f. (492Cff.). Über das verschiedene Verhältnis der Akzidentien zur Substanz erfahren wir aus dem Scholion zu den *Opusc. sacr.* des Boëthius, daß nach den „Kategorien" *(*„Aug.", *Categ.* 8; *PL.* 32, 1425*)* Qualität und Quantität immer intra usiam seien (Rand 41, 19ff.). Von diesen beiden erscheint die Qualität als die wichtigste unter den bei der Körperbildung beteiligten Kategorien, als die Grundlage der übrigen. Der Körper wird I, 49 (492C) geradezu als οὐσίας quantitas, et ut verius dicam, non quantitas, sed quantum definiert.

[3]) III, 14 (663A): Quantitates siquidem et qualitates, dum per se incorporeae sint, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam, quae adiectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur.

die des Gregor von Nyssa, der, auf das Element der Form überhaupt verzichtend, nur zwischen der Materie als dem *ὑποκείμενον* und den *ποιότητες* unterscheidet.[1]) Daß die von Eriugena getroffene Modifizierung eine Verbesserung bedeutet, kann auf Grund der Unklarheiten, die sie enthält, nicht gut behauptet werden; denn die Farbe wird von der Qualität nicht zu trennen sein und die (qualitative) Form ist, wie sich gleich ergeben wird, von Qualität und Quantität nicht unabhängig.

Für seine Lehre von der Form ist charakteristisch, daß er eine zwiefache, eine substantiale und eine qualitative unterscheidet. Unter der *substantialis*[2]) oder *essentialis forma*[3]) ist die unsinnliche Form des Dinges, seine im Begriff erfaßte Wesenheit (*οὐσία, substantia, essentia*) gemeint.[4]) Wenn hier die Form mit dem Wesensbegriff identifiziert wird, so ist dies in Anbetracht des zwischen der Frühscholastik und der platonischen Spekulation bestehenden Zusammenhanges und speziell der ausgesprochen neuplatonischen Richtung des Autors keine auffällige Erscheinung. Im übrigen läßt ihn die Stellung, die er in der Universalienfrage einnimmt, nur zu höchst unklaren Angaben über die Funktion der Wesensform gelangen; der biologische Gesichtspunkt des Aristoteles fehlt vollständig. Einer unbeweglichen Grundlage gleich soll die Wesensform die geformte Materie tragen und zusammenhalten.[5])

Über die andere Art der Form erfahren wir, daß sie zur Qualität in Beziehung steht und dementsprechend *qualitativa forma* heißt.[6]) Bei den Naturkörpern soll sie das darstellen, was wir „Form", und bei den geometrischen, was wir hier „Figur" nennen[7]); gemeint ist die äußere Beschaffenheit, die im ersteren Fall nicht auf die bloß räumlichen Bestimmungen beschränkt ist.[8]) Weitere Angaben beziehen sich auf ihr Verhältnis zur Materie. Hier wird in ihr dasjenige Prinzip erblickt, welches dem an sich formlosen Stoff die sichtbare Gestalt, Begrenzung und Festigkeit verleiht und dadurch das sinnfällige

---

[1]) Vgl. *De hom. opif.* 12 (161 D). [2]) Z. B. I, 53 (497 B); III, 27 (701 A).

[3]) Z. B. I, 53 (495 B).

[4]) I, 52 (494 A): Formarum aliae in *οὐσία*, aliae in qualitate intelliguntur; sed quae in *οὐσίᾳ* sunt, substantiales species generis sunt. I, 53 (497 BC).

[5]) III, 27 (701 A): . . . essentia et substantialis forma, quae veluti fundamentum immobile formatam suffert et continet materiem.

[6]) *A. a. O.* (701 Dsq.): *Qualitativam* quidem formam dico illam, quae ex qualitate sumpta et quantitate sensibus corporeis apparet, materiaeque instabilitati adhaerens, cum ipsa semper fluctuat, generationem et corruptionem patiens, incrementa et detrimenta per quantitates et qualitates scripsit, multisque ac variis differentiis, quae extrinsecus ex qualitate locorum, aerum, humorum, ciborum similiumque occasionum accidunt, succumbit.

[7]) I, 52 (494 B): Formae vero, quae qualitati attribuuntur, in naturalibus corporibus proprie formae, in geometricis autem figurae vocantur.

[8]) Komm. zu des Boëth. *Op. sacr.*: Inter formam et materiam hoc interest, quod forma uniuscuiusque animalis effigies dicitur, materia vero sunt ipsa elementa ut est terra, aer, ignis et aqua (Rand 34, 30).

Ding bewirkt.[1]) Die Schwierigkeit, welche darin liegt, daß die qualitative Form zur Qualität in Beziehung stehen, die Materie aber ein aus dieser und der Quantität bestehendes Gebilde sein soll, hat Eriugena nicht zu beseitigen vermocht. Versucht hat er es zwar, indem er sagt, daß die das Ding bildenden Elemente Substanz, Qualität und Quantität seien, und daß der Qualität die Form, der Quantität die Materie entstammt[2]); indessen widerspricht er damit seiner eigenen Behauptung, daß der Stoff aus Quantität und Qualität hervorgeht. Die Unklarheit wird noch größer, wenn er die qualitative Form der Verbindung mit der Quantität ihre Sichtbarwerdung verdanken läßt[3]), ja sie gelegentlich aus der Quantität direkt ableitet.[4]) Konsequenter verfährt er, wenn er den Zusammenhang oder richtiger die Abhängigkeit der Form vom Stoff anerkennt, indem er die Form dem Stoff anhaften und damit dessen Unbeständigkeit teilen, nämlich infolge der durch alle möglichen von außen und innen kommenden Einwirkungen entstehenden Veränderungen der Qualitäten und Quantitäten selbst im Fluß begriffen sein läßt.[5]) Gerade in diesen ihr eigentümlichen Schwankungen wird schließlich ein wichtiges Moment erblickt, durch das sie sich von der substantialen Form, die ohne den Körper durch sich selbst in ihrer Gattung verharrend weder mit ihm beginnt, noch auch mit ihm zugrunde geht, unterscheiden soll.[6]) Die Verbindung zwischen der qualitativen Form und der Materie erscheint als rein äußerliche und mechanische, insofern die erstere als *materiae adiecta, adiuncta* oder *adhaerens* bezeichnet wird.

Eriugenas Formlehre entfernt sich somit in der Tat weit von der des Aristoteles. Die Form als ein die stofflichen Bedingungen nach einem ihnen immanenten Gesetz verarbeitendes und beherrschendes inneres Prinzip kennt er überhaupt nicht. Die Beziehung, in welche er die substantiale Form zum Dinge bringt, ist kaum klarer als das zwischen diesem und der platonischen Idee bestehende. Der Grund, weshalb Eriugena sich zur Annahme

---

[1]) III, 27 (701 A): . . . forma et species, quae materiae adiecta omne solidum atque sensibile corpus efficit; siquidem sola materia carens specie nullum corpus peragit, quia per se informis est, adiecta vero specie corpus perfectum fit. II, 16 (548 B): Omnis siquidem corporalis sensibilisque creatura ex materia et forma constituitus atque ideo materia carens forma informis dicitur, hoc est, carens forma et invisibilis et incomposita seu inanis et vacua; accedente vero forma visibilis dicitur et composita, solidaque atque perfecta, naturae suae certis finibus circumscripta.

[2]) Diese Unklarheit würde auch der Hinweis, daß die Quantität das bei der Bildung der Materie wichtigste Akzidenz sei (vgl. S. 18 A. 2), nicht völlig beseitigen können.

[3]) III, 27 (701 D, s. S. 19 A. 6).

[4]) *Comm. ad Boëth. De Trin.* 4 (Rand 41, 13): In quantitate forma comprehenditur; ideo iuxta eam ponitur.

[5]) *A. a. O.* (701 D f). Vgl. auch *Comm. ad Boëth. De Trin.* 2 (Rand 34, 32): Est autem forma tota fabrica alicuius corporis cum materia. Über die Eigenschaft der Unveränderlichkeit vgl. S. 14.

[6]) *De div. nat.* (702 AB).

der *qualitativa forma* entschloß, hängt natürlich mit dem Bestreben nach einer Erklärung des konkreten individuellen Seins zusammen. Dieser Punkt mußte um so eher seine Aufmerksamkeit erwecken, als seine Auffassung des Allgemeinen überhaupt nur eine einzige Wesensform für alle Dinge der gleichen Art zuläßt. Dabei erscheint ihm denn auch die qualitative Form als die für die Bildung des Körpers als solchen Ausschlag gebendere, als die Form im engeren Sinne.[1] Sie ist daher auch gemeint, wenn es kurzweg heißt, daß die Dinge aus Form und Materie bestehen.[2]

Für ihre Zurückführung auf die Qualität und dementsprechend für ihre Bezeichnung können historische Reminiszenzen mitgesprochen haben. Aristoteles selbst hatte keineswegs immer Form und qualitative Bestimmung auseinandergehalten. So hatte sich ihm die Vierzahl der Elemente als das Resultat von paarweisen Kombinationen der sinnlichen Elemente warm, kalt, feucht und trocken und die Form des Elements als Produkt der betreffenden Qualitätenkombination dargestellt.[3] Boëthius aber, welcher der wichtigste Vermittler für die Lehre von der Form der Frühscholastik gegenüber wurde, hatte jene Entgleisung des Aristoteles noch deutlicher fixiert, indem er die den Elementarkörpern wesentlichen Qualitäten als Form bezeichnete.[4] Auch konnte der der Frühscholastik nicht unbekannte Umstand, daß Aristoteles das Verhältnis der spezifischen Differenz zur Gattung unter das von Form und Materie brachte, die Beziehung der Form zur Kategorie der Qualität nahelegen.[5]

Mit der Unterscheidung einer zwiefachen Form steht Eriugena übrigens in der Scholastik nicht allein da. Sie taucht in der Literatur des zwölften Jahrhunderts wieder auf. Johannes von Salisbury[6] und Alanus de Insulis[7] kannten *formae substantiales* und *accidentales*. Extrem-realistischen Anschauungen fernstehend, vermochten diese beiden Autoren aber deren Aufgaben klarer zu bestimmen und voneinander abzugrenzen. Die ersteren sollen durch ihr Hinzutreten zur Materie dem Dinge die Wesenheit und letztere dessen individuelle Eigenschaften bedingen.

Die zur Entstehung und Bildung des Körpers notwendigen Faktoren sind somit die substantiale und qualitative Form sowie die Materie; mit dieser Dreiteilung soll die von *οὐσία*, Qualität und Quantität zusammenfallen.

---

[1] Vgl. I, 53 (495C). [2] Vgl. S. 16 A. 1.

[3] Vgl. v. Hertling, *Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles*, Bonn 1871, 67.

[4] Vgl. meine Abhandlung *Die abendländische Spekulation des 12. Jahrhunderts* usw. 25.

[5] Vgl. v. Hertling, *a. a. O.*

[6] *Metal.* II, 20 (*PL.* 199, 883C); vgl. meine A. 4 erwähnte Abhandlung S. 22.

[7] Vgl. M. Baumgartner, *Alanus de Insulis (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* II, 4, Münster 1896, 55*)*.

B. Allgemeine anthropologische Anschauungen.

Der Mensch im Urzustand.

Die neuere Forschung[1]) hat als höchstwahrscheinlich dargetan, daß der Plato hoch verehrende Posidonius mit der Annahme der Unsterblichkeit die einer Praeexistenz der Seele verband. Auf den Einfluß seines Timaeuskommentars dürfte es zurückgehen, wenn auch Philo die Seelen in einem vorzeitlichen Dasein sich ungehindert der Anschauung des Göttlichen hingeben ließ.[2]) Plato-Poseidonius erscheint mit der biblischen Schöpfungsgeschichte kombiniert, wenn der alexandrinische Rabbi dem empirischen Menschen ein ideales Urbild entgegenstellte, nämlich den Menschen, wie er ursprünglich nach Gottes Ebenbild geschaffen war, nämlich allgemein, ohne individuelle noch sexuelle Besonderheit, von keinem Leibe beschwert und unvergänglich.[3]) Von Philo übernahm Origines[4]) den Praeexistenzgedanken und die Vorstellung einer urzuständlichen Ausstattung des Menschen. In modifizierter Form machte sich sodann Gregor von Nyssa diese Lehren zu eigen. An die philonische Unterscheidung vom *ἄνθρωπος οὐράνιος* und *γήϊνος* anknüpfend, ließ Gregor nicht zunächst den aus Erde gebildeten Adam, sondern den Menschen schlechthin geschaffen werden. Nicht der einzelne Mensch, sondern die ganze Menschheit war Trägerin des göttlichen Ebenbildes. Im Unterschiede von Origines dachte er sich den ursprünglichen Menschen nicht nur aus der Seele, sondern auch aus dem Leibe bestehend; dabei hatte er indessen, neuplatonischen[5]) Spuren folgend, nicht den gegenwärtigen stofflichen, sondern einen verfeinerten und vergeistigten, mit keiner sexuellen Differenzierung behafteten im Auge. Dieser Zustand soll aber nicht realisiert

---

[1]) Vgl. Corssen, *De Posidonio Rhodio M. Tulli Ciceronis in l. I. Tus. disp. et in somnio Scipionis auctore* 25ff. Ihm folgte neuerdings Badstübner, *Beiträge zur Erklärung und Kritik der philos. Schr. Senecas*, Hamburg 1901, 5f., sowie Gronau 198.

[2]) *De Gigant.* 31 (II, 48): *ψυχαὶ μὲν γὰρ ἄσαρκοι καὶ ἀσώματοι ἐν τῷ τοῦ παντὸς θεάτρῳ διημερεύουσαι θεαμάτων καὶ ἀκουσμάτων θείων, ὧν ἄπληστος αὐτὰς εἰσελήλυθεν ἔρως, μηδενὸς κωλυσιεργοῦντος ἀπολαύουσιν.*

[3]) *De opif. mundi* 134 (Cohn et Wendland I, 46): . . *διαφορὰ παμμεγέθης ἐστὶ τοῦ τε νῦν πλασθέντος ἀνθρώπου καὶ τοῦ κατὰ τὴν εἰκόνα θεοῦ γεγονότος πρότερον· ὁ μὲν γὰρ διαπλασθεὶς αἰσθητὸς ἤδη μετέχων ποιότητος, ἐκ σώματος καὶ ψυχῆς συνεστώς, ἀνὴρ ἢ γυνή, φύσει θνητός· ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκόνα ἰδέα τις, ἢ γένος ἢ σφραγίς, νοητός, ἀσώματος, οὔτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ, ἄφθαρτος φύσει.* Vgl. *Leg. alleg.* I, 31; 88 (I, 69; 84).

[4]) *In gen. hom.* I, 13 *(PG.* 12, 155*)*; *Princ.* I, 7, 4 *(PG.* 11, 175sq*)*. Auf Spuren des Praeexistenzgedankens bei Gregor von Nazianz und Basilius weist Gronau 203 A. 1 hin.

[5]) Die Annahme der Praeexistenz der Seele und die eines sie in ihrem vorweltlichen Sein bekleidenden unkörperlichen und unteilbaren Lichtleibs ist bei den Neuplatonikern stark verbreitet. Sie ist u. a. Porphyr, Jamblich, Hierokles, Lyrian, Proclus zu eigen; auch Macrobius übernahm sie (die Belege für diese Schriftsteller bei M. Schedler, *Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XIII, 1, Münster 1916, 48. Vgl. Cl. Baeumker, *Witelo,* in den erwähnten *Beitr.* III, 2, Münster 1908, 265; 453).

worden sein; er blieb ein rein ideeller, im göttlichen Wissen gegebener; Gott, der den Sündenfall voraussah und erkannte, daß der Mensch sich mit diesem ungeschlechtlichen Leib nicht würde fortpflanzen können, gab ihm sofort die geschlechtliche Form. Dieser Zustand ist wirklicher Zustand gewesen und kam dem Menschen im Paradiese zu. Adam besaß demnach alle dem idealen *πλήρωμα* zugedachten Vollkommenheiten außer der Geschlechtslosigkeit. Mit dem Sündenfall ließ Gregor den nachparadiesischen, jetzigen Zustand des Menschen beginnen.[1])

Seine Genesisexegese bildet die Grundlage für die von Eriugena über die Entstehung des Menschen gegebenen Erklärungen. Auch hier hören wir von dem allgemeinen Menschen, in welchem alle individuellen Menschen der Möglichkeit nach zugleich und auf einmal geschaffen sind, und daß dieser den ersten Menschen in seinem ursprünglichen und nach Gottes Ebenbild geschaffenen Zustand darstellte. Wie bei Philo-Origines-Gregor wird die Natur des ersten Menschen mit hohen Vorzügen ausgestattet gedacht. Diejenige des Engels soll vor der seinigen nichts voraus haben[2]); ja von Gott selbst soll sich, wie es gelegentlich heißt, der Urmensch nur durch die Abhängigkeit seines Seins unterschieden haben.[3]) In Abweichung von Origines und im Anschluß an Gregor wird aber der Leib als von vornherein zum Wesen des Menschen gehörig angesehen; auch Eriugena denkt dabei lediglich an einen spirituellen, unsterblichen, inneren Leib, der von ähnlicher Art oder überhaupt derselbe sein soll wie derjenige, den wir bei der Auferstehung haben werden.[4]) Geschlechtliche Differenzen werden ihm gleichfalls abgesprochen.[5]) Auch für die weitere Bestimmung dieses inneren Leibes bilden Ausführungen Gregors den Ausgangspunkt. Dieser unterscheidet nämlich zwischen einer veränderlichen und einer beharrlichen Seite der menschlichen Natur. Die im Fluß befindliche erblickt er in dem dem Stoffwechsel unterliegenden Leib, die konstante dagegen in dem *εἶδος*.[6]) Zum Verständnis dieser Denkweise sei eingeschaltet, daß sich Gregor die posidonianische Vorstellung der Seele als dem *εἶδος*, der Idee des Menschen[7]) zu eigen machte.[8]) Seine Unterscheidung übernimmt Eriugena, aber

[1]) Vgl. *De hom. opif.* 16; 22 (*PG.* 44, 177 ff. 204 Df). Bei obigem Referat schloß ich mich der Auffassung von Franz Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen,* Köln 1890, 74 ff. an.

[2]) IV, 20 (838 A); V, 5 (874 D). Vgl. III, 37 (732 Csq.). Hilt, *a. a. O.* 92f.

[3]) II, 27 (585 A).

[4]) IV, 12 (800 B): Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus. Für Gregor vgl. u. a. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa,* Würzburg 1889, 15 A. 4.

[5]) II, 6 (532 B); IV, 16 (817 A). Vgl. Gregor, *De hom. opif.* 17 (189 C).

[6]) *A. a. O.* 27 (225 D): . . . *τὸ μέν τι ἕστηκε τῶν ἐν ἡμῖν, τὸ δὲ δι' ἀλλοιώσεως πρόεισιν. Ἀλλοιοῦται μὲν γὰρ δι' αὐξήσεώς τε καὶ μειώσεως τὸ σῶμα . . .. Ἕστηκε δὲ διὰ πάσης τροπῆς ἀμετάβλητον ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ εἶδος, τῶν ἅπαξ ἐπιβληθέντων αὐτῷ παρὰ τῆς φύσεως σημείων οὐκ ἐξιστάμενον, ἀλλὰ πάσαις ταῖς κατὰ τὸ σῶμα τροπαῖς μετὰ τῶν ἰδίων ἐμφαινόμενον γνωρισμάτων.*

[7]) Vgl. Badstübner, *a. a. O.* [8]) Vgl. Gronau, *a. a. O.* 199. 272 ff.

in der Weise, daß er das εἶδος auf den spirituellen Leib bezieht, indem er ihn als den Inbegriff der allen Menschenleibern gemeinsamen Bestimmungen auffaßt. Εἶδος mit *forma* übersetzend, bezeichnet er ihn infolgedessen als *forma spiritualis*.[1]) Wie sich aus seinen weiteren Ausführungen ergibt, soll das εἶδος bzw. der innere Leib nichts anderes sein als die der Seele eigentümliche Form. Um diesen Gedanken historisch verständlich zu machen, sei zunächst eingeschaltet, daß Gregor den stoisch-posidonischen Seelenbegriff mit allen seinen Zügen sich zu eigen machte, ja trotz aller Behauptung der Unkörperlichkeit und Einfachheit der Seele sich auch dessen materialistischen Elementen nicht völlig entziehen konnte. Dort, wo er die vorhin erwähnte Unterscheidung einer zwiefachen Seite der menschlichen Natur vornahm, entwickelte er zugleich, daß der Leib infolge seines Zusammenhanges mit der Seele an ihr Spuren und Zeichen hinterläßt, so daß sich später bei der Auferstehung das zu ihr Passende leicht wiederfinden kann.[2]) Wir lesen hier ferner, daß die Seele bei einer durch Krankheit erfolgenden Entstellung des Körpers selbst verhüllt und bei der Wiederkehr des normalen Zustandes in ihren eigenen Merkmalen wieder hervortritt.[3]) Für das Materialistische dieser Denkweise zeigt sich Eriugena voll empfänglich. Er macht sich mit diesen eschatologischen Lehren[4]) auch die in ihnen vertretene sinnliche Auffassung der Seele zu eigen. Er entnimmt Gregor, daß die Seele eine „Form" besitzt. Diese läßt er nicht nur sich im inneren Leibe ausdrücken und insofern dessen Form sein, sondern er identifiziert auch die der Seele eigene Form mit dem höheren Leib.[5])

Keine Klarheit besteht in der Frage nach der Wirklichkeit des Urzustandes. Wir lesen, daß Gott den Sündenfall des Menschen voraussah und diesen infolgedessen sofort bei seiner Schöpfung mit dem materiellen und geschlechtlichen Leibe bekleidete[6]), eine Auffassung, die sich mit der Gregor zumeist beigelegten Annahme deckt.[7]) Für die Idealität des Urzustandes spricht ferner die Bemerkung, daß der Mensch sogleich nach seiner Schöpfung sündigte, daß zwischen dieser und dem Fall keinerlei Zeit verfloß, und der Mensch sofort mit dem gewöhnlichen Leib existierte.[8]) Adam soll überhaupt gar keine geschichtliche Persönlichkeit, sondern nur der Re-

[1]) IV, 12 (801CD): Quodcunque enim in humanis corporibus immutabile intelligitur, primae conditionis proprium est . . . Universaliter autem in omnibus corporibus humanis una eademque *forma* communis omnium intelligitur et semper in omnibus incommutabiliter stat. . . . Ipsa igitur *forma spiritualis* spirituale corpus est, in prima conditione hominis factum.

[2]) *A. a. O.* (225C). [3]) *A. a. O.* (225Dsq.). [4]) IV, 13 (802CD).

[5]) *A. a. O.* (802D): . . . ad formam animae, quod est interius corpus . . . Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur ac per hoc forma eius rationabiliter appellatur.

[6]) IV, 23 (846AB).

[7]) Unmittelbar vor dem Erscheinen der Hiltschen Arbeit hat noch Krampf diesen Standpunkt vertreten. Über andere Autoren vgl. die Polemik Hilts 97ff.

[8]) IV, 15; 20 (809D; 838B).

präsentant der gesamten Menschheit in ihrem vorzeitlichen Zustand gewesen sein.[1]) Das Paradies gilt als etwas Vorweltliches und Unsinnliches, nämlich als die menschliche Natur in ihrer ursprünglichen Unschuld und Glückseligkeit. Die Sündlosigkeit wird so als ein aller Zeit vorausgehender Zustand angesehen.[2])

Dann wieder stoßen wir auf Sätze, welchen offenbar eine realistische Auffassung von Urmensch und Paradies zugrunde liegt. Und zwar handelt es sich dabei um Bemerkungen, welche sich auf das Erkennen des Urmenschen beziehen. Es wird ihm nicht nur ein Erkennen zugesprochen, wie es dem Engel zu eigen sein soll[3]), nämlich die Fähigkeit, unabhängig von der sinnlichen Wahrnehmung, durch innere Anschauung, durch das bloße Auge des Geistes das Kreatürliche in seinen höchsten Gründen zu erfassen[4]), sondern wir erfahren auch, daß er sie betätigte. Es wird erwähnt, daß Gott dem Adam die Tiere vorführte, und dieser sie ohne weiteres mit ihren Namen zu bezeichnen imstande war, was, wie wir später hören werden, als Argument für die Annahme angeborener Begriffe verwertet wird.[5]) Auch seiner Nacktheit bzw., wie die allegorische Deutung lautet, daß ihm die Hülle der Tugenden fehlte, soll sich der erste Mensch durch solchen einfachen Geistesblick bewußt geworden sein.[6])

Kommt Eriugena von dem Gedanken der göttlichen Ebenbildlichkeit dazu, dem Urmenschen ein derart gesteigertes Erkennen zuzuschreiben, so veranlaßte ihn das Moment der Verführbarkeit hinwiederum zu einer Einschränkung. Mit Berufung auf Augustin wird erklärt, daß der erste Mensch weder weise noch töricht war. Er ist nur der Weisheit fähig gewesen; weise wäre er erst dann geworden, wenn er Gottes Gebot beobachtet

[1]) *Comm. in ev. sec. Ioan.* (310D): . . . nomine Adam omnem generaliter naturam humanam significari accipimus. *De div. nat.* II, 25 (582AB).

[2]) II, 9 (536B); IV, 21 (84B).

[3]) III, 20 (683Dsq.): . . . caelestibus essentibus, quae . . . in Deo et in primordialibus causis super omnem sensum et intellectum omnia perspiciunt, omnibus naturae operibus ad cognoscendam veritatem non indigentes, sola autem ineffabili gratia aeterni luminis fruentes. Vgl. II, 4 (544C). Was das Erkennen der Engel im allgemeinen betrifft, so unterscheidet der Scholastiker drei Formen desselben. Der einheitliche Gesichtspunkt fehlt der Einteilung freilich; die erste und dritte Stufe geht vom Objekt aus. Es wird dem Engel zuerkannt 1. die Fähigkeit, die Urgründe zu schauen, allerdings, wie (I, 7, 446C) näher ausgeführt wird, nicht diese selbst, sondern nur gewisse für die geistige Natur erfaßbare Erscheinungen, die Theophanien, über die später näher zu handeln sein wird, 2. die Aneignung des Geschauten gleichsam im Gedächtnis, 3. die Erkenntnis des im Höheren enthaltenen Niederen *(a. a. O.* 446Dsq.*)*.

[4]) IV, 19 (834C): In qua prima tantae spiritualitatis homo fuerat, ut nullis usibus corporalium sensuum indigeret, sed solo intelligentiae officio frueretur. Vgl. A. 6.

[5]) IV, 7 (768C ff.).

[6]) IV, 20 (834Dsq.): Eodem igitur modo quo omnia animalia vidit, suam nuditatem cognovit, solo videlicet inferioris scientiae simplicique mentis oculo, absque corporalis mortalisque sensus auxilio. Ubi datur intelligi, quod omnia animalia et volatilia . . . . nec localiter nec sensu corporeo, sed solo mentis contuitu ultra omnem sensum corruptibilem, ultra locum et omne tempus, in rationibus suis, secundum quas creata sunt, primus homo, priusquam virtutem tegimine spoliaretur, potuit contemplari.

hätte.[1]) Allem Anschein nach wird auch hier der Urmensch als wirklicher betrachtet.

Das gleiche muß auch angenommen werden, wenn von dessen Selbstbewußtsein gesprochen wird. Entsprechend der Unterscheidung des Gattungs- und individuellen Menschen ist auch von einem allgemeinen und einem individuellen Selbstbewußtsein die Rede. Wir erfahren, daß das letztere im Urzustand noch nicht vorhanden ist. Erst wenn die individuelle Besonderheit da ist, vermag sich der Mensch in dieser zu erfassen; die Differenzierung des allgemeinen Menschen stellt somit die Bedingung seiner Entstehung dar. Von der dem Urmenschen zukommenden Selbsterkenntnis vermag Eriugena nur zu sagen, daß sie eine einzige und, dem Objekt entsprechend, allgemeine ist; ihre nähere Beschaffenheit läßt er nur Gott bekannt sein.[2])

Fest steht jedenfalls für ihn, daß die menschliche Natur in ihrem Urzustand sowohl die vollkommenste Erkenntnis ihrer selbst wie auch die ihres Schöpfers besaß. Daraus ergibt sich für Eriugena weiter, daß ihr auch eine entsprechende Kenntnis der ihr ähnlichen Wesenheiten der Engel wie auch der unter ihr stehenden Naturen zu eigen war, ja daß sie sie der Möglichkeit nach und in geistig hochstehenden Menschen sogar in Wirklichkeit jetzt noch immer besitzt.[3])

Eriugena schwankt somit zwischen der Annahme einer ideellen und einer realen Praeexistenz hin und her. Zu beachten ist, daß es sich für ihn in jedem Fall nicht nur um eine solche des Einzelindividuums, sondern, wie beim intelligiblen *πλήρωμα τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως* Gregors, um ein generell vorzeitliches Sein handelt.

Erwähnt sei noch, daß im Rahmen seiner Anthropologie die Betrachtung des Menschen als alle Unterschiede des Kreatürlichen zusammenfassen-

[1]) V, 38 (1013C): Primus homo, ut ait sanctus Augustinus (vgl. *De lib. arb.* III, 24, 71 *PL.* 32, 1305) in prima sua conditione, priusquam peccaret, neque sapiens erat neque insipiens . . . Non ergo sapiens factus est, sed capax, si vellet, sapientiae.

[2]) IV, 9 (776C sqq.) *M.* Dic mihi, quando notitiam sui accipit homo, utrum in illa conditione, in qua omnes homines universaliter facti sunt in primordialibus causis ante tempora saecularia, an in ipsa generatione, qua . . . in hanc vitam procedit? *D.* In utrisque, ut arbitror: in una quidem generaliter in causis latenter, in altera vero specialiter in effectibus manifeste. Nam in illa primordiali et generali totius humanae naturae conditione nemo seipsum specialiter cognoscit neque propriam notitiam sui habere incipit; una enim et generalis cognitio omnium est ibi, solique Deo cognita. Illic namque omnes homines unus sunt, ille profecto ad imaginem Dei factus, in quo omnes creati sunt . . . . unusquisque in communione humanae naturae nec seipsum nec consubstantiales suos propria cognitione discernit, priusquam in hunc mundum suis temporibus, iuxta quod in aeternis rationibus constitutum est, processerit.

[3]) *A. a. O.* (778C): Si ergo humanae naturae ante peccatum inerat et suimet perfecta cognitio et creatoris sui, quid mirum, si rationabiliter de ea intelligatur, plenissimam scientiam similium sui naturarum, ut sunt caelestes essentiae, et inferiorum se, ut est mundus iste cum rationibus suis intellectui succumbentibus, habuisse, et adhuc sola possibilitate et reipsa in summis hominibus habere?

den und umspannenden Mittelpunktes, der Gedanke des Mikrokosmus einen wichtigen Platz einnimmt. Dabei denkt er zunächst an den Urmenschen, dann aber auch an den Menschen schlechthin. Wegen der in diesem Zusammenhang vorhandenen wichtigen erkenntnistheoretischen Gedankengänge wird erst an späterer Stelle hierauf eingegangen werden.

Der empirische Mensch.

Eine natürliche Erklärung für den Übergang des idealen Menschen in den empirischen vermag Eriugena nicht zu geben. Indem er sich für diesen Zweck der biblischen Lehre vom Sündenfall bedient, erblickt er die Ursache in dem gleichen Umstand, dem der Platonismus die Schuld beimaß, in der Neigung der Seele zum Sinnlichen. Wie er die Einzelheiten des biblischen Berichts allegorisch deutet, gehört nicht hierher.[1]) Es genügt für uns, zu wissen, daß auf Grund der Sünde dem idealen Zustand ein anderer folgte, in welchem er mit dem gröberen, materiellen, geschlechtlich differenzierten Leib behaftet ein Bestandteil der Erscheinungswelt wurde.[2])

Als Bestandteile des empirischen Menschen werden mehrfach denn auch ausdrücklich Seele und Leib genannt.[3]) Hören wir, was Eriugena über jeden dieser beiden Faktoren und ihr gegenseitiges Verhältnis zu sagen weiß.

a) Der Leib.

So einschneidend die Folgen der Sünde für den Menschen Eriugena auch ansieht, so läßt ihn im Anschluß an Gregor doch der Gedanke an die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott daran festhalten, daß der menschlichen Natur ihr eigentliches Wesen trotzdem nicht verloren ging.[4]) Wie die Fähigkeit, zu erkennen und die Willensfreiheit[5]), so verblieb ihr auch die höhere Leiblichkeit. Sie behielt ihre ursprüngliche Form, aber, wie im Hinblick auf den materiellen Leib hinzugefügt wird, mit dem Unterschiede, daß sie jetzt Vergängliches annehmen konnte.[6]) Indem der Philosoph mit dem

---

[1]) Näheres z. B. bei Huber 321ff.; Christlieb 304ff.; Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* I (Mainz 1864), 102ff.

[2]) Der Schwierigkeit, wie denn die von der hl. Schrift als Ursünde angegebene Fleischeslust angesichts des Umstandes, daß der Mensch vorerst noch keinen materiellen Leib besaß, überhaupt möglich war, sucht Eriugena bald dadurch zu entgehen, daß er das, was die hl. Schrift selbst über Adams Versuchung und Fall erzählt, als in Wahrheit erst nach der Vertreibung aus dem Paradiese oder, was das gleiche bedeutet, nach dem Herabsinken in den irdischen Zustand geschehen läßt, und letzteres auf den dem Urmenschen zugesprochenen Hochmut zurückführt (III, 5 [811]); bald wieder macht er sich die Annahme Gregors von Nyssa zu eigen, der zufolge Gott in Voraussehung des Sündenfalls den Menschen sofort bei seiner Schöpfung mit dem materiellen Leib bekleidete (vgl. S. 24 A. 6).

[3]) III, 36 (729C); IV, 11 (786C) Komm. zu des Boëth. *Op. sacr.* (Rand 36, 2ff.).

[4]) II, 5 (531BC); III, 35 (863B).

[5]) II, 5 (531BC); IV, 9 (777BC). *De praedest.* (373BC).

[6]) V, 6 (872AB).

Begriff der ersten Schöpfung die Vorstellung des Unveränderlichen verbindet, erblickt er den inneren Leib bekanntlich in den dem Menschen im Urzustand schon zuteil gewordenen, in den verschiedenen Lebensaltern gleichbleibenden, allen Wechsel überdauernden, den Begriff des Leibes bei allen Menschen ausmachenden Merkmalen[1]); dagegen sollen die zahllosen individuellen Differenzen, alles, was der Vermehrung und Verminderung fähig ist, nämlich die von den Qualitäten und Quantitäten der vier Elemente einschließlich der qualitativen Form herrührenden Bestimmungen durch den äußeren Leib und damit durch die zweite Schöpfung herrühren.[2])

Da der materielle Leib nicht zur eigentlichen Natur des Menschen gehört, so wird er nicht selten als ein nur nachträglich hinzugefügtes Anhängsel betrachtet.[3]) In der Konsequenz des Gedankens, daß der unsterbliche Gott nichts Vergängliches schaffen kann, wird gelegentlich bemerkt, daß die Seele sich den materiellen Leib selbst bildet; sie wird in diesem Zusammenhang mit geradezu schöpferischen Fähigkeiten ausgestattet.[4]) Wie Eriugenas Schöpfungsbericht ganz besonders reich an Unklarheiten ist, so fehlt auch in diesem Punkt der Widerspruch nicht. Unter anderem Gesichtspunkt nämlich wird wieder der göttliche Ursprung scharf hervorgehoben. Gott ist es alsdann, der auch diesen Leib, wenn auch um der Sünde willen entstehen ließ, weshalb er gleichfalls zur menschlichen Natur gehören und der Auferstehung würdig sein soll.[5])

Die Unterscheidung eines spirituellen und eines materiellen Leibes soll indessen nicht besagen, daß der Mensch zwei Leiber besitzt. Wo Eriugena sich der hier vorhandenen Schwierigkeit bewußt wird, sucht er spiritualistisch den äußeren Leib zu verflüchtigen. Er behauptet, daß nur der geistige Leib der wahre und natürliche sei, nicht aber der stoffliche, da dieser nur eine veränderliche und verderbliche Hülle, ein Kleid des eigentlichen Leibes bildet.[6])

Die das Verhältnis der beiden Leiber zueinander betreffenden Sätze stimmen nicht überein; zwei verschiedene Denkweisen lassen sich erkennen.

[1]) Vgl. S. 24 A. 1.

[2]) IV, 12 (801 D f.): Quod autem ex materia, hoc est, ex qualitatibus et quantitatibus quattuor elementorum mundi sensibilis cum ipsa forma qualitativa . . . quoniam et augeri et minui patiuntur, ad compositionem superadjecti ac veluti superflui corporis pertinere non dubium est.

[3]) S. die vorige Anm.

[4]) II, 24 (581 BC). S. die nähere Erörterung dieses Punktes in der Besprechung des Verhältnisses von Seele und Leib.

[5]) IV, 13 (802 C): Quamvis enim [sc. partes corporis materialis] propter peccatum superadditae sint humanae naturae, ad eam tamen non pertinere non possunt, quoniam ab eodem naturae conditore et additae sunt et factae ac per hoc in restauratione hominis in unitatem naturae revocandae sunt.

[6]) *A. a. O.* (803 A): Et ne me existimes, duo corpora naturalia in uno homine docere. Unum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animae compacto homo conficitur. Illud siquidem materiale, quod est superadditum, rectius vestimentum quoddam mutabile et corruptibile veri ac naturalis corporis accipitur quam verum corpus.

Zunächst wird der stoffliche Leib, wie schon angedeutet wurde, als etwas rein äußerlich Hinzukommendes *(superadiectum, superadditum)* und Überflüssiges angesehen.[1]) Daher sein Vergleich mit einem Gewand; er gilt als bloßes Zeichen, das auf den geistigen Leib hinweist.[2]) Dann soll wieder der äußere Leib keineswegs ein bloßes *supermachinatum* darstellen, sondern durch innere Umwandlung aus dem geistigen hervorgegangen sein.[3])

b) Leben und Seele.

Zum Begriff der Seele gelangt Eriugena auf dem Wege einer Unterscheidung der verschiedenen Formen, in welchen das Leben sich äußert. Seiner begriffsrealistischen und emanatistischen Denkweise entspricht es, wenn er die verschiedenen, den einzelnen Arten von Kreaturen eigentümlichen Lebensstufen auf einen gemeinsamen Ausgangspunkt zurückführt und als dessen Ausstrahlungen ansieht.[4]) Welches ist nun diese Quelle allen Lebens? Die Bemerkung, daß dieses Prinzip des einen durch sich selbst subsistierenden Lebens teilhaftig sei[5]), läßt uns zunächst an die anderwärts[6]) als *per se ipsam vita* bezeichnete Primordialursache denken. Dabei ergäbe sich aber die Schwierigkeit, daß dieser wie allen übrigen vom menschlichen Verstand unterschiedenen primordialen Prinzipien der objektive Seinscharakter abgesprochen wird.[7]) An der hier vorliegenden Stelle heißt es aber weiter, daß jene Quelle von den Philosophen als Weltseele[8]), von den Theologen als „das Leben im allgemeinen" bezeichnet werde.[9]) Welches seiner Meinung nach die richtigere Auffassung ist, sagt Eriugena nicht. Da er den hl. Geist auch für den Spender der natürlichen Gaben ansieht[10]), so wäre es an sich nicht weiter wunderlich, wenn er, wie später im zwölften Jahrhundert Bernhard Silvestris, Thierry von Chartres

---

[1]) S. die S. 28 A. 2; 5; 6 angegebenen Stellen.

[2]) S. S. 28 A. 6, ferner IV, 12 (802 A): Quod corpus materiale et exterius veluti quoddam vestimentum signaculum interioris et naturalis non incongrue intelligitur. Das Bild vom Gewand fand Eriugena bei Gregor *(De hom. opif.* 27; 225 D*)* vor; vgl. auch dazu *De an. (PG.* 45, 216 B*)*. Das Bild kommt im übrigen bei den Platonikern nicht selten vor. Nemesius schreibt es Plato selbst zu (Domanski, *Die Psychologie des Nemesius, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 1, Münster 1900, 59 A. 1). Vgl. Porphyr, *De antro nymph.* c. 14: *καὶ χιτὼν γε τὸ σῶμα τῇ ψυχῇ ὃ ἠμφίεσται*; Ambrosius, *Hexaëm.* VI, 6 *(PL.* 14, 256 CD*)*; Claudianus Mam., *De stat. an.* I, 26 *(PL.* 53, 734 B, ed. Huemer 94*)*; Gregor d. Gr., *Moral.* V, 38; IX, 36 *(PL.* 75, 718 C, 891 f.*)*; Hugo von St. Victor (Ostler, *Psychologie des H. v. St. V., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.*, Münster 1906, 79).

[3]) IV, 12 (800 BC). [4]) Vgl. III, 36 (728 D f.). [5]) *A. a. O.* (729 A). [6]) III, 1 (622 C).

[7]) S. das Kapitel, in welchem über die subjektiven und objektiven Elemente in der Lehre von den Primordialursachen gehandelt wird.

[8]) Platos Lehre von der Weltseele als Ausgangspunkt der Einzelseelen erwähnt Eriugena im Anschluß an Chalcidius in seinen Martianscholien (s. Manitius, *Zu Dunchads u. Joh. Scotus' Martiankommentar, Didaskaleion*, Turin 1912, 162).

[9]) III, 36 (729 A): Haec autem generalissima vita a sapientibus mundi universalissima anima vocatur; divinae vero sophiae speculatores communem vitam appellant.

[10]) Vgl. S. 15.

und Wilhelm von Conches taten, Weltseele und hl. Geist identifizierte. Dies tut er aber nicht. Seiner praktischen Stellung nach zu urteilen, dürfte er auf seiten der „Theologen“ stehen, nämlich sich den Inhalt des Begriffs Leben hypostasiert und als οὐσία in der Primordialwelt mitgesetzt denken.

Nicht wenig interessant ist, daß unser Frühscholastiker eine Allbeseelung annimmt. Sich nicht nur von Gregor von Nyssa[1]), sondern der üblichen patristischen wie scholastischen Denkweise überhaupt entfernend, hebt Eriugena unter Berufung auf Platos *Timaeus* und die Naturgeschichte des älteren Plinius[2]) im Einklang mit dem antiken Neuplatonismus[3]) den Unterschied von Belebtem und Unbelebtem auf und nimmt eine Verbreitung des Lebens durch die gesamte Natur an. Von diesem Panpsychismus aus findet er einen Unterschied zwischen dem Leben und dem Licht: während ersteres alles durchdringt und erfaßt, ist dies bei letzterem nicht der Fall.[4]) Wenngleich er auch die Kraft des Lebens als die in allem Geschehen waltende und regierende Macht ansieht[5]), so fehlt ihm doch wie dem Platonismus überhaupt das Interesse, sie unter dem biologischen Gesichtspunkt näher zu prüfen. Die noëtische Betrachtungsweise ist es vielmehr, von der aus die Gliederung der Lebensstufen schließlich unternommen wird. Und zwar wird zunächst die *vita rationalis* und *irrationalis* einander gegenübergestellt. Die erstere soll Engel und Mensch zukommen, und zwar jenem des näheren wieder als *vita intellectualis* und diesem als *vita rationalis* im engeren Sinn oder aber kürzer als *intellectus* bzw. als *anima rationalis*. Eriugena fügt indessen die Bemerkung bei, daß diese Differenzierung des Geisteslebens von Engel und Mensch auf einen bloßen Wortunterschied hinauslaufe.[6]) Vom vernunftlosen

---

[1]) *De hom. opif.* 8 (145B) bezeichnet Gregor als unterste Stufe des Seienden ausdrücklich das ἄμοιρον καθόλου ζωῆς.

[2]) III, 38 (735C): *M.:* Aiunt enim, omnia corpora, quae intra hunc mundum sensibilem continentur, vitali motu contineri, sive in statu sint, sive in motu. *D.:* Omnibus philosophantibus ac philosophos legentibus illud notissimum est. Nam et Plato in *Timaeo* et Plinius secundus in *Naturali historia* manifestissime de his nos edocent. Vgl. III, 36 (728). Was Plato betrifft, so denkt Eriugena an die im Timaeus angenommene Verbreitung der Weltseele durch das Weltganze. Die Bezeichnung des Verfassers der *Naturalis historia* als Plinius secundus ist natürlich irrtümlich. Daß der Scholastiker die Schrift des älteren Plinius gekannt hat, ist anzunehmen (vgl. Draeseke, *Joh. Scotus u. dessen Gewährsmänner a. a. O.* 11). Über eine anderweitige Benutzung des Plinius s. Rand 84.

[3]) Vgl. Zeller, III, 2 [4] 611.

[4]) III, 36 (729AB): Quae (sc. generalissima vita) dum sit particeps illius unius vitae, quae per se substantialis est omnisque vitae fons et creatrix suis divisionibus visibilium et invisibilium vitas iuxta divinam ordinationem distribuit, quemadmodum sol iste sensibus notus radios suos ubique diffundit, non tamen ita vita in omnia pervenit, sicut solares radii. Illi siquidem non omnia penetrant; interiora etenim multorum corporum non transeunt. Vitae vero nulla creatura seu sensibilis seu intelligibilis expers esse potest. Nam et corpora, quae nostris sensibus videntur veluti mortua, non omnino vita relinquuntur.

[5]) *A. a. O.* (728D).

[6]) II, 37 (732C): Generalissime igitur vitae prima maximaque divisio est in eam differentiam, quae rationabilem ab irrationabili segregat. Et rationalis quidem vita angelis homini-

Leben sagt er, daß es bald mit, bald ohne Sinneswahrnehmung auftritt.[1]) Statt der üblichen platonisch-aristotelischen Dreiteilung[2]) stoßen wir so bei ihm auf eine Vierteilung, nämlich die *vita intellectualis* beim Engel, die *v. rationalis* beim Menschen, die *v. sensualis* beim Tier[3]) und die *v. insensualis* bei der Pflanze und den übrigen Körpern.[4])

Das vernünftige Erkennen bildet natürlich nicht die einzige Funktion der menschlichen Seele; mit ihm wird nur die höchste Leistung des dem Menschen eigenen Lebens bezeichnet. Wo der Philosoph die psychischen Fähigkeiten selbst zusammenstellt, werden deren fünf aufgezählt, nämlich die Lebensbewegung *(auctus vitalis)* und der äußere Sinn *(exterior sensus)*, welche durch die Beziehung der Seele zum Leibe gegeben sind, und sodann die drei rein geistig gedachten Kräfte, der innere Sinn *(interior sensus)*, der Verstand *(ratio)* und die Vernunft *(intellectus)*.[5]) Bei der Angabe der niederen Kräfte folgte er Gregor von Nyssa[6]), die Zusammenstellung der drei höheren entnahm er Maximus Confessor.[7]) Während in diesem Zusammenhang das Streben überhaupt nicht erwähnt wird, ist seiner doch an anderer Stelle gedacht, wo zugleich auch ein Hinweis auf das Gedächtnis erfolgt. Als Kräfte, die der Mensch mit dem Tier gemeinsam hat, werden dort nämlich das Ernährungsvermögen, der äußere Sinn und das sinnliche Gedächtnis *(memoria sensibilium)* sowie das unvernünftige Streben *(irrationalis appetitus)* wie Wut *(furor)*[8]) und Begierde *(cupiditas)* angegeben. Mit dem Engel soll der Mensch dagegen jene drei vorhin schon genannten höheren Erkenntniskräfte, ferner

---

busque distributa est; sed in angelis veluti specialis significationis causa intellectualis dicitur, in hominibus vero rationalis. Veruntamen consulta veritate et in angelis et in hominibus intellectualis et rationalis est; ideoque communiter de iis praedicatur vita intellectualis et rationis. Ad differentiam tamen relinquitur, ut ipsa vita intellectus in angelis, in hominibus anima vocitetur. Eriugena denkt hier an den geistigen und vernünftigen Charakter, der dem englischen und menschlichen Denken zukommt, nicht aber an die mit den Ausdrücken *intellectus* und *ratio* für gewöhnlich verknüpfte platonisch-aristotelische Unterscheidung von unmittelbarem und mittelbarem Erkennen. Was den Gebrauch des Ausdrucks *anima* betrifft, so sei erwähnt, daß anderwärts (z. B. III, 39, 736C f.) auch das tierische Lebensprinzip damit bezeichnet wird. Vermutlich unterscheidet Eriugena in diesem Fall wie Gregor von Nyssa *(De hom. opif.* 15, 176C f.) zwischen eigentlicher und uneigentlicher Benennung.

[1]) III, 37 (733A).

[2]) Gregor von Nyssa bietet nur die seit Plato übliche Unterscheidung von Pflanzen-, Tier- und Menschenseele (vgl. *De hom. opif.* 2 (133Af.), 8 (144 Df.), 14 (176A). Unbekannt ist diese Einteilung Eriugena natürlich nicht (vgl. z. B. IV, 11; 787A).

[3]) Als selbständiger Denker zeigt sich Eriugena, insofern er u. a. (III, 39; 736Cff.) für die Fortdauer der Tierseele eintritt, und zwar mit der Begründung, daß alle Tierarten mit dem Menschen zusammen die eine Gattung *animal* bildeten und unmöglich alle Arten dieser Gattung mit der alleinigen Ausnahme derjenigen des Menschen untergehen könnten (vgl. Huber 307f.).

[4]) III, 37 (733A).

[5]) Z. B. V, 6 (874A). Trotz ihrer ganz verschiedenen Natur werden *sensus exterior* und *interior* nicht selten kurz als *sensus* angeführt; vgl. z. B. II, 23 (571A).

[6]) Vgl. Hilt 27; 35. [7]) S. das über die betreffenden Kräfte handelnde Kapitel.

[8]) Offenbar der platonische *θυμός*.

die (im einzelnen nicht näher angegebenen) Tüchtigkeiten *(virtutes)*[1]) und das intellektuelle Gedächtnis teilen.[2]) Wird damit in diesem Zusammenhang auch der emotionellen Elemente des Seelenlebens gedacht, so ist doch die Grundrichtung des Hauptwerks eine ausgesprochen intellektualistische. Nicht überall aber hat Eriugena diesen Standpunkt vertreten. In seiner Schrift *De praedestinatione*, in welcher er noch nicht von den Griechen, sondern von Augustin geleitet ist, läßt er, wie dieser, die Seele ihrer innersten Natur nach vielmehr Wille sein.[3])

Was die Eigenschaften des Seelenwesens betrifft, so werden einmal Unkörperlichkeit und Geistigkeit genannt. Für ihre Einfachheit entwickelt Eriugena unter dem Einfluß Gregors von Nyssa[4]) das nämliche Interesse wie seine von Augustin inspirierten scholastischen Vorgänger. Das Grundmotiv teilt er mit ihnen; es ist der spekulativ-theologische Gedanke, die Seele als Abbild des einen Gottes erscheinen zu lassen.[5]) Zu diesem Zweck bestreitet er jedes Zusammengesetztsein der Seele auf das allerentschiedenste. Die eine mit sich selbst identische Seele soll sich bei all ihren Funktionen mit der Totalität ihrer Natur beteiligen. Aus der verschiedenen Benennung der Tätigkeit darf keineswegs auf eine Verschiedenheit ihres Trägers geschlossen werden.[6])

Gelegentlich scheint es einmal, als wolle Eriugena die Substanz der Seele aktualistisch auflösen; er erklärt, daß ihr Sein mit ihrem Bewegtwerden, also mit ihren Funktionen, identisch sei.[7]) So wenig er indessen dort, wo er *mens*, *peritia* und *disciplina* als *partes animae* bezeichnet, diesen Ausdruck im eigentlichen Sinne gebraucht, jene drei in Wahrheit vielmehr in Anlehnung an die augustinische Psychologie als konnatural und konsubstantial auffaßt[8]), beabsichtigt er an der erwähnten Stelle die Wege der Aktualitätspsychologie zu wandeln; mit größter Harmlosigkeit stützt er sogar jene Behauptung mit dem Hinweis, daß die Seele eine einfache und ungeteilte Substanz sei, die nur durch die Mannigfaltigkeit ihrer Bewegungen als verschieden erscheint.

---

[1]) Wie das griechische ἀρετή, so hat auch das lateinische *virtus* keineswegs nur rein ethische Bedeutung. Bei seinem Intellektualismus denkt Eriugena hier vor allem auch an noëtische Tüchtigkeiten, wie er denn auch III, 3 (629 AB); IV, 7; 767 B *scientia* und *sapientia* als *virtutes* bezeichnet. Zum scholastischen Gebrauch von *virtus* vgl. auch Cassiodor, *De an.* 5 *(PL.* 70, 1290f.*)*.

[2]) IV, 5 (752 Df.).

[3]) 8, 2 (385 B): Tota animae natura voluntas est. Vgl. De civ. Dei XIV, 6 (*PL.* 41, 409): Voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.

[4]) Eriugena beruft sich IV, 11 (787 f.) ausdrücklich auf ihn (vgl. dessen *De hom. opif.* 15; 177 B, auch Hilt 39).

[5]) IV, 5 (754 B). [6]) *A. a. O.* (754 BD).

[7]) II, 23 (570 A): Non aliud est nostrae naturae esse et aliud moveri. Ipsa siquidem in motibus suis subsistit, suique motus in ipsa subsistunt. *A. a. O.* (574 B): Non enim aliud est animae essentialiter esse et substantialiter moveri. Ipsa siquidem in motibus suis subsistit, suique motus in ipsa subsistunt; est enim simplex natura et individua, motuumque suorum substantialibus differentiis solummodo discreta.

[8]) IV, 7 (767 CD).

Den Anlaß zu jener verfänglichen Äußerung bildet in dem betreffenden Zusammenhang das Streben, das göttliche Ebenbild im Menschengeist nachzuweisen.[1]) Gleichwie der eine Gott in den drei Personen subsistiert, so soll auch, ist der Gedanke, die Wesenheit der Seele in der Trias von *intellectus, ratio* und *sensus interior* zum Ausdruck kommen. Im übrigen ist es lediglich die Sprache des Dionys und Maximus, welche sich Eriugena hier zu eigen macht.[2])

c) Das Verhältnis von Seele und Leib.

Nach all dem, was wir über die anthropologischen Vorstellungen Eriugenas bisher gehört haben, werden wir kaum darüber im Zweifel sein, daß seine Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib fern von den Bahnen der biologischen Denkweise des Aristoteles liegt. Sie ist in der Tat ein Ergebnis rein spekulativer, in platonischem Sinne angestellter Erwägungen. Entfernte er sich mit der Annahme des inneren Leibes schon nicht vom Platonismus in seiner späteren Form, so bedeutet ihm wie schon Plato selbst, zumeist wenigstens der äußere Leib nicht mehr als ein äußerliches, überflüssiges Anhängsel[3]), keine notwendige Ergänzung des seelischen Prinzips. In seinen Äußerungen über ihre Verbindung kommt er nicht über die Annahme eines mechanischen Aneinanderhaftens hinaus; von einer wesentlichen Vereinigung beider Faktoren ist keine Rede.[4])

Wie die Platoniker[5]) von jeher lehrten, so vermag auch er den wahren Menschen nur in der Seele, und zwar in deren höherer, intellektueller Natur zu erblicken.[6]) Es fehlt auch nicht der bei den platonisierenden Autoren[7]) übliche Hinweis, daß die Seele den inneren, der Leib den äußeren Menschen bildet.[8])

Die nähere Prüfung dieses ausgesprochen spiritualistischen Standpunktes läßt dessen aktivistische Färbung klar erkennen. Nach Eriugenas Ansicht kommt es der Seele allein zu, zu handeln; der Leib hat nur auszuführen.[9])

---

[1]) S. die vorige Anm.

[2]) Dies ergibt sich schon aus dem Hinweis *(a. a. O.* 574BC*)*, daß nach Auffassung der hl. Väter die Engel nichts anderes als Bewegungen um den göttlichen Mittelpunkt wären (vgl. Dionys, *De div. nom.* 4, 8 *PG.* 3, 704Df.; Maximus, *De ambig. PG.* 95, 1112D: *Τρεῖς γὰρ καθολικὰς κινήσεις ἔχουσαν τὴν ψυχὴν εἰς μίαν συναγομένας . . .*).

[3]) Vgl. S. 28f.

[4]) So wird I, 54 (497C) von dem corpus, quod nobis adhaeret gesprochen.

[5]) Vgl. Plato, *Alcib.* 130C *Ax.* 365. Posidonius und Plutarch vertraten diesen Gedanken (vgl. Gronau 272 bzw. 267). Für Philo s. Zeller III, 2 [4] 445. Nemesius, *De nat. hom.* 1 *(PG.* 40, 505A*)*.

[6]) I, 54 (497C); IV, 9 (780C): Non enim aliud sumus, aliud noster intellectus; vera siquidem ac summa nostra essentia est intellectus contemplatione veritatis specificatus.

[7]) Der Scholastik wurde dieser Satz durch Augustin (Belege bei Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus*, 1882, 119ff. 4) nahegelegt.

[8]) IV, 5 (753AB).

[9]) *Comm. in ev. sec. Ioan.* (311C): Actio quippe animae est, operatio vero corporis.

Er gilt als bloßes Organ und Hilfsmittel für den Verkehr mit der Außenwelt.[1]) Über diese bei den Platonikern[2]) traditionelle Denkweise geht der Scholastiker aber einen erheblichen Schritt hinaus. Unter dem Eindruck der Ebenbildlichkeit des menschlichen Geistes mit Gott stattet er die Seele mit einer der göttlichen Schöpferkraft ähnlichen Fähigkeit aus. Er spricht gelegentlich die Erschaffung des Leibes der Seele selbst zu. Die Körperlehre des Gregor von Nyssa auch hier heranziehend, läßt er sie den Leib zwar nicht aus Nichts, wohl aber aus den an sich unkörperlichen kategorialen Bestimmungen bilden. Diese soll sie, die Quantität gewissermaßen als Unterlage benutzend, zu einem einheitlichen Gebilde verschmelzen. Ist so das für die Betätigung ihrer vegetativen Funktionen geeignete Substrat entstanden, dann verleiht sie ihm noch die entsprechende Gestalt und Lebensbewegung, durch die seine Belebung, Ernährung sowie sein Wachstum bewirkt wird, und schließlich die äußeren Sinne.[3]) Eriugena vertritt hier somit einen Standpunkt, der ein wenig an denjenigen erinnert, den später Thomas von Aquin einnahm, in dem dieser im Unterschiede von seinem Lehrer Albert dem Leib nicht nur seine Bestimmtheit als Organismus, sondern auch als Körper überhaupt durch die Seele zuteil werden ließ.[4]) Die Berührung zwischen Eriugena und Thomas betrifft freilich nur die Bewertung der psychischen Leistung im allgemeinen; was Ausgangspunkt und Durchführung des Gedankens anbelangt, so haben beide nichts miteinander gemeinsam.

Der äußere Leib ergibt sich der Analyse des Verstandes somit als ein aus immateriellen Elementen bestehendes Gebilde. Unter dem metaphysischen Gesichtspunkte verliert sich somit die Heterogenität zwischen Seele und Leib. Indem Eriugena jene spiritualistische Theorie, welche Gregor von Nyssa zwar aufstellte, indessen nur für die Erklärung der Erschaffung des Stoffes durch den göttlichen Geist verwandte, konsequent auch in anderer Hinsicht und somit für die Lehre von der Bildung des menschlichen Leibes verwertet, gelangt er zu einem Standpunkt, der das spiritualistische Gegenstück zu dem dualistisch-materialistischen Monismus bildet, welchen Ter-

---

[1]) I, 54 (497 C); II, 24 (580 B), 29 (598 C). Vgl. Gregor von Nyssa, *De hom. opif.* 8 (147 C), 9 (149 Bf.); Nemesius *a. a. O.* 2 (560 AB).

[2]) Für Plotin vgl. Zeller III, 2 [4] 637, für Augustin Storz 120; Kälin 16f.

[3]) Nachdem Eriugena II, 24 (581) die begriffbildende Tätigkeit der Seele als ihre principalis summaque operatio geschildert, fährt er fort: Secunda vero est, quae . . . in creatione sui corporis cognoscitur, inque eius sollicito regimine aperitur. Primo siquidem materiam eius ex qualitatibus rerum sensibilium accipit, eique nullo temporali spatio interposito formam vitalemque motum accommodat, quo ipsam materiam et vivificat et nutrit, inque augmenta perfectae staturae per numeros locorum et temporum provehit, sensum quoque exteriorem ei praestat (450 BC). Vorher war schon bemerkt worden: Anima namque incorporales qualitates in unum conglutinante et quasi quoddam subiectum ipsis qualitatibus ex quantitate sumente et supponente corpus sibi creat (580 B).

[4]) Vgl. meine Schrift über *Die Psychologie Alberts d. Gr., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* IV, 5—6, Münster 1903/6, 20ff.

tullian im Anschluß an die stoische Beweisführung vertreten hatte.[1] Irgendwelche Konsequenzen für das Verhältnis von Seele und Leib hat unser mittelalterliche Denker aus dem Umstand, daß auch der Leib in Wahrheit unkörperlich ist, nicht gezogen. Praktisch verhält er sich so, wie wenn der von der empirischen Betrachtungsweise nahegelegte qualitative Unterschied beider Faktoren auch metaphysisch zu Recht bestünde. So sucht er, Seele und Leib als einander entgegengesetzt ansehend und damit einfach der augustinischen Tradition folgend, nach einem die Extreme überbrückenden Bindeglied, welches er in der Lebensbewegung, d. h. in den vegetativen Funktionen und der Sinneswahrnehmung findet.[2]

Ferner ist hervorzuheben, daß die Seele den Leib sich selbst ähnlich schaffen soll. Daß speziell diesen Satz keine empirischen Erwägungen diktierten, liegt auf der Hand. Eriugena steht bei dieser merkwürdigen Ansicht unter dem Einfluß einer rein spekulativ-theologischen Bemerkung Gregors. Ausgehend von dem Gedanken der neuplatonischen Metaphysik, daß sich die Ursache in der Wirkung widerspiegelt, daß das Höhere vom Niederen nachgeahmt wird, führte der griechische Kirchenlehrer aus, daß in ähnlicher Weise, wie der Geist der Abglanz der Gottheit ist, so auch wieder der Leib durch des Geistes Schönheit geschmückt wird und so gleichsam einen Spiegel des Spiegels bedeutet.[3] Durch Kombination dieses Gedankens mit der der Seele zugeschriebenen schöpferischen Tätigkeit ergab sich dem Scholastiker, daß die Seele den Leib nach ihrem eigenen Bilde schafft, gleichwie sie von Gott dem seinigen entsprechend geschaffen wurde.[4]

Bei seiner extrem spiritualistisch-aktivistischen Denkweise erscheint nicht weiter auffällig, daß er sich nicht dazu verstehen kann, in irgendwelcher Form eine Eingrenzung der Seele durch den Leib zuzugeben, und in dieser Hinsicht noch schärfer, als dies sonst zu seiner Zeit der Fall war[5], die Partei der Seele ergreift. Gleichwie sich Gott durch alles Seiende verbreitet, ohne von diesem erfaßt zu werden, so soll sie ihrerseits zwar den Körper völlig durchdringen, indessen nicht durch diesen irgendwie eingeschlossen werden.[6]

Nach erfolgter Einsicht in die allgemeinen anthropologischen Annahmen unseres Philosophen wenden wir uns nunmehr dem Hauptteil der Untersuchung, der Entwicklung seiner Erkenntnislehre, zu. Auf Eriugenas Ver-

[1]) *De an.* 6f. [2]) Vgl. S. 31. [3]) *De hom. opif.* 12 (161 CD).

[4]) II, 27 (585 CD): Et quemadmodum *πρωτότυπον* imaginem suam creavit, in qua notitiam quandam de se ostenderet; ita imago imaginem sibi fecit, in qua motus suos per se occultos manifestaret. Anima namque imago Dei est, corpus vero imago animae . . . De quibus quisque plenius scire voluerit, legat librum sancti Gregorii Nyssaei *De imagine.*

[5]) Vgl. Ostler, *Die Psychologie des Hugo v. St. Victor, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* VI, 1, Münster 1906, 62.

[6]) IV, 11 (788 A). Vgl. III, 36 (731 B). Die Gegenüber- und Gleichstellung der Seele mit Gott fand Eriugena mehrfach bei Gregor von Nyssa vor. Mit Recht hebt Gronau 165 hervor, daß diese Vergleiche mit Gott schon bei den Stoikern üblich waren; es kommt indessen für Gregor noch der Einfluß des biblischen Ebenbildlichkeitsgedankens hinzu.

suche, die seelischen Kräfte zusammenzustellen und einzuteilen, wurde bereits hingewiesen. Hören wir nunmehr, was er uns über die erkennenden Fähigkeiten des näheren zu sagen weiß.

II. Erkenntnislehre.

A. Die erkennenden Tätigkeiten der Seele.

Die Sinneswahrnehmung (sensus).

Allgemeines.

Aus speziellen Bemerkungen[1]) wie überhaupt aus der ganzen Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung geht klar und deutlich hervor, daß Eriugena in diesem Prozeß ein der Seele eigentümliches Innewerden der in den Sinnesorganen entstehenden Abbilder der körperlichen Gegenstände erblickt. Damit vertritt er den Standpunkt, welchen der heidnische und christliche Platonismus[2]) von jeher eingenommen hatte. Er denkt insofern auch nicht anders als Cassiodor, Isidor, Alcuin und Hraban[3]) gedacht hatten. Zu dieser Ansicht kam er allerdings nicht bloß durch das Studium lateinischer, sondern auch griechischer Autoren, nämlich des Gregor von Nyssa. Dies bringt uns die Art und Weise, in der er die Abhängigkeit der seelischen Funktion von der Tätigkeit des körperlichen Organs zur Abgrenzung der sinnlichen Erkenntnis von der höheren, ohne materielles Werkzeug erfolgenden benutzt, näher zum Bewußtsein. Trotz ausdrücklicher Anerkennung, daß der äußere Sinn eigentlich und natürlich der Seele angehört, will er ihn doch lieber dem Leibe zugesprochen wissen, weil er sich nur mit Hilfe körperlicher Organe betätigt.[4]) Noch schärfer tritt die griechische Orientierung hervor, wenn es heißt, daß die Sinneswahrnehmung zwar mehr der Seele als dem Leibe zukommt, aber doch gleichwohl nicht zu ihrem Wesensbestand zu rechnen ist, vielmehr eine Verbindung von Seele und Leib bedeutet.[5]) Begründet wird dieser Standpunkt mit dem Hinweis, daß die sinnliche Wahrnehmung andernfalls auch ohne den Körper, also nach dem Tode stattfinden würde, was aber nicht anzunehmen sei. Zu weiterer Rechtfertigung wird in diesem Zusammen-

[1]) III, 36 (731 B; C). Vgl. auch das über die *phantasia* später Ausgeführte.

[2]) Über Plato, Plotin und Augustin vgl. Cl. Baeumker, *Witelo, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 2, Münster 1908, 468 f. Bezüglich Augustin ferner B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen, 1920, S. 8 ff.

[3]) Näheres hierüber in meiner, die Erkenntnislehre dieser Autoren behandelnden, im „Vorwort“ angekündigten Arbeit.

[4]) IV, 10 (783 C): Exterior . . ., quamvis proprie et naturaliter ad animam pertineat, corpori tamen deputatur, quoniam per corporis instrumenta vim suam exercet.

[5]) II, 23 (569 A): exterior vero, quamvis plus ad animam pertinere, quam ad corpus videatur, non tamen essentiam animae constituit, sed, ut aiunt Graeci, coniunctio quaedam est animae et corporis.

hang auf die Autoritäten und zwar zunächst allgemein auf die Griechen verwiesen.[1]) Ohne Zweifel hat er dabei Gregor von Nyssa im Auge, welcher mehrfach die äußere Wahrnehmung als Vereinigung von Seele und Leib kennzeichnete[2]) und mit Hilfe dieses Gedankens allerlei Lebenserscheinungen zu erklären suchte. Aber auch auf die Lateiner wird in diesem Zusammenhang verwiesen. Augustin wird nämlich als Zeuge dafür, daß die Wahrnehmung nicht zum Wesen der Seele gehört, erwähnt. Dieser habe sie nämlich als eine infolge des spontanen Verhaltens der Seele ihr nicht verborgen bleibende Affektion des Leibes, ferner als eine durch körperliche Werkzeuge gewonnene Vorstellung sinnfälliger Dinge bestimmt[3]) und sie als eine Art Zwischenträger zwischen Seele und Leib betrachtet.[4])

Legt Eriugena somit größten Wert darauf, die sinnliche Erkenntnis als eine Verknüpfung von Seele und Leib erscheinen zu lassen, so lag ihm doch nichts ferner, als etwa sich dem Standpunkt des Aristoteles zu nähern. Die Auffassung der Sinneswahrnehmung als eines einheitlichen Aktes seitens des psycho-physischen Kompositums ist ihm wie überhaupt der Frühscholastik völlig unbekannt. Wenn es eines Hinweises bedarf, daß er sich diese Verknüpfung lediglich im Rahmen der platonischen Theorie dachte, so zeigt dies nicht nur, daß er sich im Einklang mit Augustin weiß, sondern vor allem, daß seine Hauptquelle Gregor von Nyssa selber mit der Vorstellung der Sinneswahrnehmung als Bindegliedes zwischen Seele und Leib den extremen Dualismus Platos verband. Diese Kombination stellt im übrigen nichts irgendwie Auffälliges dar. Sie entspricht vielmehr einer Bestimmung, welche der Bischof

[1]) *A. a. O.* [2]) Vgl. *De hom. opif.* 8 (145BC); 14 (176B).

[3]) II, 23 (569B): Sensus est, inquit, passio corporis per se ipsam non latens animam (vgl. Aug., *De quant. an.* 23, 41; *PL.* 32, 1058). Item alia, quae dicit: Sensus est sensibilium rerum phantasia per instrumenta corporis assumpta.

[4]) *A. a. O.:* Similiter naturae animae non videtur eum coniungere, sed velut internuntium corporis et animae constituere. Wohl bezeichnete Augustin die Empfindungen als *nuntii*, aber nicht, wie Eriugena meint, zwischen Seele und Sinnesorgan, sondern zwischen Seele und Außenwelt. Vgl. *Conf.* X, 6, 9 *(PL.* 32, 783*)*: Deum meum, quem iam quaesiveram, per corpus a terra usque ad coelum, quousque potui mittere nuntios, radios oculorum meorum. *Enarr. in Ps.* 146, 13 *(PL.* 37, 1907): Caro ista per quinque nuntios quosdam, quos appellamus sensus, percipit nonnisi corporalia. Im gleichen Kap. (570A) sowie auch IV, 10 (783D) gebraucht Eriugena, wie vor ihm in der scholastischen Epoche schon Alcuin *(De rat. an.* 7; *PL.* 101, 642A), das Bild in der Weise, wie es bei Augustin wirklich angewandt ist (s. oben im folgenden). Diesem konnte es durch die poseidonianische Stelle bei Cicero, *Tusc.* I, 20, 46 *De nat. deor.* II, 56, 140, *De leg.* I, 926 bekannt sein. Ähnliche stoische Sätze auch bei Chalcidius, *In Tim.* n. 220 (Wrobel 255). Vgl. Gronau 166ff.; L. Stein, *Die Psychologie der Stoa* II, 137 *(Berl. Stud. f. kl. Philol. u. Archaeol.*, Bd. VII, Berlin 1888); Werner Wilh. Jaeger, *Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios*, Berlin 1914, 82). Auch Plotin verwandte das Bild (vgl. Zeller, III, 2 [4] 661). Eriugena gebraucht dieses Bild noch in einer dritten Wendung; er erblickt in dem sinnlichen Anschauungsbild, an dessen Bedeutung für das auf Induktion beruhende begriffliche Erkennen denkend, den Vermittler zwischen dem sinnlichen und intelligiblen Erkenntnisgebiet; vgl. IV, 24 (851B): Ad hoc enim in homine corporeus sensus constitutus est, ut sensibilium et intelligibilium per medietatem phantasiarum internuntius fieret.

von Emesa, Nemesius, im Anschluß an seine Quellen auf niemand anders als Plato selber zurückführte.[1])

Gregor[2]) ist weiterhin Eriugenas besonderes Vorbild, wenn dieser die empfindende und wahrnehmende Kraft der Seele als eine einfache und einzige der Mannigfaltigkeit ihrer körperlichen Werkzeuge gegenüberstellt.[3]) Der Grund für ihre Differenzierung wird daher auch nicht in ihr selbst, sondern in der Vielheit ihrer Organe gesucht. Eriugena sagt in dieser Hinsicht, die Sinneskraft sei eine fünffache, nicht, weil sie in sich fünffach geteilt wäre, sondern weil sie durch die fünf Organe gleichwie durch die fünf Tore einer Stadt die Bilder der sinnlichen Dinge im Innern aufnimmt und einem Türhüter und Boten gleich das von außen Zugeführte dem inneren Sinn gewissermaßen meldet.[4]) Die Analyse dieses Satzes ergibt freilich sofort Unklarheiten. Um die behauptete Einheit der empfindenden Kraft durchzuführen, wird diese im ersten Bild als eine zentrale aufgefaßt, welche aus den einzelnen Sinnesorganen als fünf verschiedenen Quellen ihr Material bezieht. Mit dieser Auffassung aber geht offenbar der Begriff des *sensus exterior* in den des *sensus*

[1]) *De nat. hom.* 6 (*PG.* 40, 637 A): *Πλάτων δὲ τὴν αἴσθησιν λέγει, ψυχῆς καὶ σώματος κοινωνίαν πρὸς τὰ ἐκτός. ἡ γὰρ δύναμις ψυχῆς· τὸ δὲ ὄργανον σώματος· ἄμφω δὲ διὰ φαντασίας ἀντιληπτικὰ τῶν ἔξωθεν.* Bei Plut., *Plac. phil.* IV, 8 und Stob., *Ecl.* 1, 42, 1102 fast wörtlich dasselbe. Wie H. Diels, *Doxogr. Graeci,* Berol. 1879, 45ff. hinweist, schöpften sie aus des Aëtius *Placita.*

[2]) *De hom. opif.* 6 (140 A): *Μία γάρ τίς ἐστι δύναμις, αὐτὸς ὁ ἐγκείμενος νοῦς, ὁ δι' ἑκάστου τῶν αἰσθητηρίων διεξιών, καὶ τῶν ὄντων ἐπιδρασσόμενος..* Vgl. Nemesius, *De nat. hom.* 6 (636): *Ἔστι δὲ αἰσθητήρια μὲν πέντε, αἴσθησις δὲ μία. ἡ ψυχικὴ ἡ γνωρίζουσα διὰ τῶν αἰσθητηρίων τὰ ἐν αὐτοῖς γινόμενα πάθη.*

[3]) IV, 11 (787 C): Magna enim differentia est inter naturam simplicis animi et corporalium instrumentorum multiplicem varietatem. II, 23 (569 D s. A. 4). Auf Grund einer merkwürdigen etymologischen Analyse — der griechische Terminus *αἰσθητήιον* wird in *αἰσθήσεως τηρία* zerlegt — werden *a. a. O.* (569 C) die Sinnesorgane als die Wachtposten *(custodiae)* bezeichnet, durch welche die sinnliche Kraft behütet wird. Es wird auch darauf aufmerksam gemacht, daß der gewöhnliche Sprachgebrauch zwischen Sinn und Sinnesorgan nicht unterscheidet, das Gesicht Auge, das Gehör Ohr usw. nennt (vgl. Nemes. *a. a. O.* 6 p. 636 C).

[4]) II, 23 (569 C ff.): Non autem propterea quinquepertitus sensus dicitur, quod in seipso quinario numero dividatur; est enim simplex et uniformis et in corde veluti principali sede possidet; sed quod per quinquepertitum corporis instrumentum veluti per quasdam cuiusdam civitatis quinque portas, sensibilium rerum similitudines ex qualitatibus et quantitatibus exterioris mundi venientes, ceterisque, quibus sensus exterior formatur, interius recipiat et veluti ostiarius quidam internuntiusque ea, quae extrinsecus introducit, praevidenti interiori sensui annuntiet. Das Bild der Stadt wird noch V, 36 (977 C) gebraucht: Phantasiae . . . per visum, . . . per auditum etc. . . . veluti per quinque portas civitatem animae intrant. Wird es hier auf die Seele angewandt, so erscheint es III, 36 (731 D f.) auf die *memoria* bezogen (über diesen Gebrauch und die Entlehnung des Bildes in diesem Fall aus *De hom. opif.* des Gregor von Nyssa s. Näheres in den Ausführungen über die *memoria*). Gronau hält *a. a. O.* 167 A. 1 eine Beziehung zwischen dem Vergleich des Geistes mit einer Stadt und Varro, *Sat. frg.* 240 (Buech.): sensus portae, venae hydragogiae, clovaca intestini möglich. Der Ausgangspunkt dürfte in letzter Linie die platonische Republik sein (vgl. Chalcid. 233; Wrobel 269). Bemerkt sei, daß in der Anthropologie der lauteren Brüder (vgl. Dieterici, *Die Philosophie der Araber im 10. Jahrh.*, 2. Teil: *Mikrokosmus*, Leipzig 1879, 89) der Körper mit einer Stadt, seine Öffnungen mit Toren verglichen werden.

interior über, allerdings nicht in den, welchen Eriugena selbst annimmt, da dieser als Begriffe bildende geistige Kraft dem Wesen der Seele selbst angehören soll, sondern mehr in den Gemeinsinn des Aristoteles, zumal auch diese empfindende Grundkraft im Herzen lokalisiert wird.[1]) In dem weiteren Teil des Satzes aber ist die Auffassung der Empfindung als einer zentralen, inneren Potenz vollständig aufgegeben. Unter dem Bilde des Türhüters und Boten erscheint der Sinn nur als das einzelne periphere Sinnesvermögen, welches den inneren Sinn, wie Eriugena ihn selbst annimmt, im Hinblick auf seine abstrahierende Tätigkeit entsprechend orientiert.

Schließlich sei noch erwähnt, daß der platonische Typus in der Auffassung der Sinneswahrnehmung auch insofern hervortritt, als diese schon als eine Art urteilendes und darum denkendes Erkennen betrachtet wird. Wenn die vernünftige Seele es sein soll, die in und durch den Sehvorgang Form, Aussehen und Zahl der einzelnen sinnlichen Dinge unterscheidet[2]), so liegt dieser Standpunkt offenbar vor. Damit hält sich Eriugena wiederum in den Bahnen, welche die früheste Scholastik im Anschluß an Augustin eingeschlagen hatte.[3])

Die einzelnen Sinne.

Von den einzelnen Arten der Empfindung werden, wie dies schon bei den antiken Autoren der Fall war, näher nur Sehen und Hören behandelt.

Als Objekt des Gesichtssinnes gelten Eriugena nicht nur die Farben, sondern auch die Gestalten der Dinge.[4]) Die Fragen, welche die Peripatetiker der Hochscholastik bestimmten, die Gestalt mit der Größe, Bewegung, Ruhe und Zahl als *αἰσθητὰ κοινά* dem Gemeinsinn zuzuweisen[5]), die Gesichtspunkte, welche Witelo über die aristotelische Lehre hinausgehen und mit Alhacen Licht und Farben als perzeptiven Elementen auf dem Gebiete des Gesichtssinns, Gestalt, Größe, Entfernung usw. als apperzeptiven in der Wahrnehmung selbst gegenüberstellen ließen[6]), sind dem Frühscholastiker noch fremd. So gut wie die Farbe ist ihm auch die Gestalt unmittelbarer Gesichtsinhalt.

Beim Organ des Sehens, dem Auge, wird die wässerige Beschaffenheit hervorgehoben. Indessen ist diese nicht wie bei Aristoteles das eigentlich sehkräftige Element im Auge, letzteres bildet nach Eriugenas Ansicht vielmehr das Feuer bzw. das Licht, mit dem er sich in Berufung auf Augustin[7])

---

[1]) S. die vorige Anm. Vgl. Chalcid. 224 (Wrobel 261f.).

[2]) V, 36 (975CD): Oculorum sensus, ut de ceteris taceam, naturale bonum est et a Deo datum ad corporalis lucis receptionem, ut per eam et in ea rationalis anima formas et species numerosque sensibilium rerum discerneret.

[3]) Vgl. meine S. 36 A. 3 erwähnte Abhandlung bei der Erörterung der Wahrnehmungstheorie Cassiodors.

[4]) I, 37 (480D); III, 36 (731A); IV, 24 (854C).

[5]) Vgl. meine Abh. über *Die Psychologie Alberts d. Gr.*, 17.

[6]) Vgl. Baeumker, *Witelo* 618f.

[7]) III, 36 (730C): Est enim, ut ait sanctus Augustinus, luminosum aliquid in oculis, aereum quiddam mobile et sonorum in auribus (vgl. *Music.* VI, 5, 10; *PL.* 32, 1169), Vgl. Kälin 18.

das Innere im Auge ausgestattet denkt. Als dessen Ursprungsstelle sieht er das Herz an, welches wir bei ihm bereits als Zentralorgan der empfindenden Kraft kennen lernten. Vom Feuer des Herzens soll zur Hirnhaut, welche, wie er bemerkt, die Griechen *μήνιγξ*[1]) und die Lateiner *membranula* nannten, Licht emporsteigen und von da durch feine Öffnungen zu den Augen herabströmen.[2])

Den physiologischen Prozeß erblickt Eriugena in einer Ausstrahlung dieses dem Auge eigentümlichen Lichtes. Dabei wird angenommen, daß die Sehstrahlen sich mit größter Schnelligkeit den Farben und Formen der betreffenden Dinge, auf die sie fallen, entsprechend konformieren, so daß in ihnen ein Abbild entsteht, das unmittelbar[3]) zur Empfindung gelangt.[4]) Aus der Erfahrung, daß ein und derselbe Gegenstand, z. B. eine Turmspitze, von verschiedenen Betrachtern zur gleichen Zeit gesehen werden kann, wird geschlossen, daß die von ihren Augen ausgehenden Sehstrahlen sich nicht miteinander vermengen.[5]) Eriugena sieht das Sehen somit nicht als wesentliche Leistung der Seele allein an, wie Laktanz, an gewissen Stellen auch Augustin und im Anschluß an diese auch Isidor von Sevilla getan hatten, nach deren Ansicht die Seele die sinnfälligen Gegenstände durch die Augen wie durch Fenster betrachtet[6]); er läßt auch nicht die äußeren Lichtstrahlen

---

[1]) *Μήνιγξ* kommt bei Galen vor (vgl. *περὶ χρείας μορίων* VIII, 9 ed. Kühn III, 659); dieser Ausdruck bezeichnet bei ihm die Hirnhaut schlechthin und umfaßt sowohl die harte wie die weiche Hirnhaut. *Arachnoidea* und *pia mater* trennte er noch nicht voneinander; diese Unterscheidung ist auch Eriugena noch unbekannt, wie aus seinen Martianscholien noch näher hervorgeht. Die *menica* wird hier als die Ursprungsstelle der verschiedenen fistulae aller fünf Sinne bezeichnet (Manitius, *Zu Dunchads u. Joh. Scottus Martiankommentar, Didaskaleion*, Turin 1912, S. 158).

[2]) III, 36 (730CD): Visus siquidem est lux quaedam, ex cordis igne primum nascens, deindeque in summitatem verticis ascendens, in eam videlicet partem, quae a Graecis dicitur *μήνιγξ*, a Latinis vero membranula, qua cerebrum et ambitur et custoditur, per quosdam poros ad supercilia pupillasque oculorum derivata, unde velocissimo impetu, solarium radiorum instar, foras prosiliens, prius propinqua loca et corpora seu longissime constituta tanta velocitate attingit quam palpebra oculorum et tautonis supercilia. I, 37 (480C): Quis enim nesciat, oculum partem quandam corporalem capitis humidamque esse, per quam visus radiorum instar ex menica, hoc est membranula cerebri, foras funditur? Menica vero luminis naturam ex corde, ignis videlicet sede, recipit. Das Herz als Sitz der ignea virtus auch I, 55 (498A).

[3]) Einen Zeitunterschied zwischen dem Beginn des physiologischen Prozesses und dem Bewußtwerden der Empfindung kennt Eriugena sowenig wie Aristoteles. Auch die jüdischen und arabischen Denker des Mittelalters pflegten die Zeitlosigkeit des Sehaktes hervorzuheben (vgl. David Kaufmann, *Die Sinne. Beitr. z. Gesch. d. Physiol. im Mittelalter*, Leipzig 1884, 117 A. 55). Von Arabern bildete Alhacen eine Ausnahme (vgl. Baeumker, *Witelo* 516 A. 5.

[4]) *A. a. O.* (480D): Est enim visio formarum colorumque corporalium in radiis oculorum quaedam imago conformata, quae nulla mora interstante sensu recipitur memoriaeque sentientis infigitur.

[5]) V, 12 (883AB).

[6]) S. Näheres in meiner demnächst erscheinenden Schrift *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik* bei der Erörterung der optischen Theorie Isidors.

mit den Farben in die Augen eindringen, wie in späterer Zeit Witelo.[1]) Unbekannt wie diese auf Alhacen zurückgehende Theorie ist ihm natürlich auch die erst mit der näheren Kenntnis des Aristoteles in die Scholastik eindringende Lehre, daß das Sehen auf einer Einwirkung der Gegenstände auf das Auge vermittelst des dazwischenliegenden Mediums beruht.[2]) Mit seiner Annahme, daß das Auge Strahlen aussendet, um die Gestalten und Farben mit Fangarmen gleichsam an sich zu ziehen, schlug er vielmehr die Bahn der Platoniker ein, welche am Beginn der Scholastik schon Cassiodor beschritten hatte.[3]) Bemerkt sei auch, daß unser Autor in diesem Punkt von Gregor von Nyssa abweicht. Dieser hatte die epikureische Theorie der Abbilder mit der Annahme einer alleinigen Tätigkeit der Seele in Verbindung gebracht und insofern aktivistisch-spiritualistisch modifiziert; er ließ die Abbilder von den Dingen nicht von selbst ins Auge gelangen, sondern die Seele sie von den Gegenständen gleichsam an sich ziehen.[4])

Die Beschaffenheit der Sehstrahlen beschäftigt den Philosophen noch näher. Sie werden von ihm insofern mit dem gewöhnlichen physikalischen Licht auf die gleiche Stufe gestellt, als auch sie etwas Sinnfälliges bedeuten sollen.[5]) Die den Augen wie dem Sonnenlicht eigene körperliche Natur wird in weiterer Betrachtung als ein Mittelding zwischen der Körperlichkeit im eigentlichen Sinne und der Unkörperlichkeit gekennzeichnet. Das Licht soll nur in der Weise körperlich sein, wie es die Farbe, die Gestalt und Ähnliches ist. Von diesen wird gesagt, daß sie weder stofflich seien, da sie den Körper nur umgeben, aber auch wieder nicht unkörperlich seien, weil sie ohne den Körper nicht existieren können.[6]) Mag auch diese merkwürdige Begründung für die Unkörperlichkeit der Farbe und des Lichtes Eriugena selbst angehören, so ist doch die Auffassung des Lichtes als eines Mitteldinges zwischen Materiellem und Immateriellem nicht originell; wir brauchen hier nur an Augustin, der das Licht als Band zwischen Seele und Leib ansah[7]), weil es das

[1]) Vgl. Baeumker *a. a. O.* 615.

[2]) S. meine Schrift über *Die Psychologie Alberts d. Gr.* 96ff.

[3]) S. meine S. 40 Anm. 6 erwähnte Schrift.

[4]) *De hom. opif.* 10 (152C): *ὁ νοῦς τῶν ἔξω τοῦ σώματος ἐπιδράσσεται καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἕλκει τῶν φαινομένων τὰ εἴδωλα.* *In cant. cant.* IV (833D): *Φασὶ γὰρ οἱ τοιαῦτα φυσιολογεῖν ἐπιστήμονες, ὅτι τὰς τῶν εἰδώλων ἐμπτώσεις δεχόμενος, αἳ τῶν ὁρατῶν ἀποῤῥέουσιν, οὕτως ἐνεργεῖ τὴν ὄψιν ὁ ὀφθαλμός.* Vgl. A. E. Haas, *Antike Lichttheorien*, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* (1907) 13. 13, 363f.

[5]) V, 10 (882B): Age iam, sive lux oculorum et luminarium corporea sit vel non sit, sensibilem esse nemo denegaverit.

[6]) V, 11 (882CD): *M.:* Corporale vero est, ut color et forma et similia, quae neque corpus sunt, quia circa corpora intelliguntur, neque incorporea sunt, quia semper coloribus adhaerent. Si ergo lux color est et formas rerum sensibilium detegit, quid impedit, ne dicatur, neque corpus esse neque incorporeum, sed medium quoddam, quod corporale dicitur adque sensibile? *D.:* . . . Facillime quippe crediderim, lumen oculorum seu ceterorum luminarium colorem esse et neque corpus neque incorporeum.

[7]) *De gen. ad Lit.* VII, 5, 21; 19, 25 (*PL.* 34, 336f.).

feinste unter den Körpern sei und darum der Seele näher als alles übrige komme[1]), und der durch ihn inspirierten üblichen Medienlehre der Scholastik zu denken. Des näheren wird der (Seh- und Sonnen-) Strahl als etwas Feuriges, Lichtfließendes, Einfaches, außerordentlich Dünnes, Reines und schnell Bewegliches geschildert.[2]) Das Verhältnis des Lichtes zur Farbe wird nur nebenher kurz gestreift. Eriugena begnügt sich nicht damit, das Licht gewisse Eigenschaften mit der Farbe teilen zu lassen, sondern bestimmt es ohne weitere Erklärung selbst als Farbe.[3])

Was die Farben als solche betrifft, so wird unter dem Einfluß der idealistischen Körperlehre Gregors von Nyssa ihre Immaterialität behauptet. Die Frage, wie sie alsdann Gegenstand der Sinneswahrnehmung werden können, wird zwar aufgeworfen, aber nicht positiv beantwortet. Wir erfahren nur, daß sie ebensowenig wie die Formen ihr Sichtbarwerden der Materie verdanken, daß die Sachlage vielmehr die umgekehrte sei.[4])

Der Gegenstand, auf welchen sich der Gehörssinn bezieht, sind die Schalle und Laute.[5]) Die physiologische Erklärung des Hörens ist derjenigen des Sehens ganz analog abgefaßt. Wo Eriugena über diesen Punkt spricht, läßt er den Prozeß wie beim Sehen beim empfindenden Subjekt beginnen. Ein ganz feines Klingen soll vom Atemzug der Lungen ausgehen und auf geheimen Gängen nach der Ohrmuschel gelangen. Diese Luft soll nicht im inneren Ohr eingeschlossen bleiben, das Trommelfell nicht ein Hindernis sein; die innere Luft bricht seiner Meinung nach vielmehr ebenso aus dem Ohr wie der Sehstrahl aus dem Auge hervor. Ähnlich wie der platonischen Theorie zufolge beim Sehen eine Verbindung von innerem und äußerem Licht erfolgt[6]), so wird angenommen, daß beim Hören die vom Ohr ausgehende Luft sich mit den näheren oder entfernteren Teilen der äußeren Luft vermischt und die hier durch Erschütterung gebildeten Formen der Schalle und Laute in sich zum Ausdruck bringt und aufnimmt.[7])

[1]) *A. a. O.* (364). Unter den verschiedenen, dem Mittelalter bekannten Lichttheorien erwähnt Albert d. Gr. auch die Auffassung des Lichtes als Mitteldinges zwischen Körperlichem und Unkörperlichem (vgl. meine Abh. über *Die Psychol. Alberts d. Gr.* 101f.).

[2]) V, 10 (883A): Radius est . . . igneum quiddam, simplex, tenuissimum, purum, velox, mobile, lucifluum.

[3]) V, 11 (882C s. S. 41 Anm. 6). Vgl. die fortgeschrittene Ansicht Witelos, der, Alhacen folgend, später das Licht durch die Farbe bestimmt werden ließ bzw. das Licht als den Träger der Farbe ansah (Baeumker 617). [4]) III, 14 (662C—663A).

[5]) IV, 24 (854A): Auditus siquidem extra corporis spatia foras erumpit, ut sonorum seu vocum formulas in seipso expressas recipiat, sive longe, sive prope ictu aeris effectas. Mit Bezug auf die Metrik III, 36 (731A): extenditur auditus ad vocum seu aliorum sonituum percussione aeris erumpentium prosodias, quas formas coloresque vocum dicimus in se imaginandas.

[6]) S. meine Abh. über *Die Erkenntnislehre der beginnenden Scholastik.*

[7]) III, 36 (730Df.): Auditus quoque est subtilissimus quidam tinnitus, qui ex pulmonum spiritu primo procedens, sursumque in praedictam capitis partem consurgens, per suos occultos meatus in aurium cocleas diffusus, foras erumpit vicinisque partibus aeris seu longius positis se miscens, quicquid in eo sonuerit absque ulla tarditate recipere festinat. IV, 24 (854A s. A. 5).

Gesichts- und Gehörsorgan werden auf Grund des ihnen eigentümlichen Elements des Lichtes bzw. der Luft als die feinsten Teile des Körpers und eben deshalb als der geistigen Natur nahestehend erklärt.[1]) Ihrer besonderen Natur soll auch ihre Wirkungsfähigkeit angemessen sein. Wenn auch ihre Aktionskraft vom Inneren des Leibes ihren Ausgang nimmt, so reicht sie doch weit über den empfindenden Körper hinaus, beim Gesichtssinn sogar bis zu den Gestirnen empor[2]), während Geschmacks- und Tastsinn nur auf die Grenzen des Körpers beschränkt, und der Geruch nur auf einige Entfernung wirkungsfähig ist.[3])

Auf Geruch und Geschmack wird im übrigen nicht näher eingegangen; nur der Tastsinn wird noch kurz berührt. Die Qualitäten, welche er uns vermittelt, werden nicht besonders aufgezählt. Da er jedoch nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb des Körpers wirksam sein soll[4]), so orientiert er uns nach Eriugena außer über die einzelnen Tastqualitäten auch über gewisse Vorgänge und Zustände im Organismus. Vermutlich handelt es sich hier um Nachwirkungen des Einflusses Galens, insofern dieser auch innere Reize im Gebiet des Tastsinns kannte, einer Ansicht, der wir übrigens auch schon bei Isidor von Sevilla begegnen.[5]) Gerühmt wird am Tastsinn, daß er allein von allen Sinnen die ihm eigentümlichen Funktionen selbständig ausüben kann, daß Gesicht, Gehör, Geruch und Geschmack dagegen auf seine Mitwirkung angewiesen sind, insofern sie ohne Berührung des betreffenden Gegenstandes keine Empfindung hervorzurufen imstande sind.[6]) Bereits Demokrit hatte alle Sinnesempfindung zu einer Berührung und alle Sinne daher zu Unterarten des Tastsinns gemacht[7]); im Hinblick auf den Geschmackssinn war ihm Aristoteles gefolgt.[8]) Bei Eriugena handelt es sich offenbar nur um eine Verallgemeinerung der Sehstrahltheorie. Wie das Auge, damit

[1]) III, 36 (731 A): Has itaque partes corporis subtilissimas, spiritualibusque naturis vicinas, quamvis ex interioribus spissae molis originem attrahant, foras tamen in tantum porriguntur, ut longe extra eam aestimentur separari. Gesicht und Gehör wurden schon von Plato (Tim. 47 C, vgl. Chalcid. 267; Wrobel 297) und Aristoteles, bei dem ihre Beziehung zum Verstand maßgebend war (vgl. Baeumker, *Des Aristoteles Lehre von den äußeren und inneren Sinnesvermögen*, Paderborn 1877, 59; Zeller II, 2 [3] 539) als die höheren Sinne erkannt. Isidor von Sevilla betonte den Primat des Gesichtssinnes (s. meine S. 42 Anm. 6 erwähnte Abhandlung).

[2]) Vgl. August., *De quant. an.* 23, 43 *(PL.* 32, 1059f.*)*.

[3]) III, 36 (731 A); IV, 24 (853 D ff.). Vgl. Kälin 22.

[4]) *A. a. O.* (854 B): De tactu autem nemo physicorum dubitat, quod et intra corpus et extra suum peragat officium.

[5]) Für Galen und Isidor vgl. meine S. 42 Anm. 6 erwähnte Abh. bei der Behandlung der Wahrnehmungslehre des letzteren.

[6]) *A. a. O.:* Solus enim (sc. tactus) et sine aliis sensibus vim suam exercet. Nullus vero aliorum quattuor absque illius cooperatione ministerium suum valet adimplere. Nam et visus non potest videre, nisi tetigerit, quod videt; nec auditus audire, nisi tetigerit, quod audit; nec olfactus olfacere, si non tetigerit, quod olet; neque gustus gustare, si non tetigerit, quod gustat.

[7]) Vgl. Zeller I, 2 [5] 910.

[8]) Vgl. Baeumker 32f.

Sehen zustande kommt, vermittelst des ausgestrahlten Lichtes den betreffenden Gegenstand berühren muß, so wird Analoges auch für die übrigen Sinnesgebiete angenommen.

Die Ansicht über die Grundlagen des Wahrnehmungsprozesses erscheint kurz und klar in dem Satz zusammengefaßt: „Der tierische Sinn kann nur zu einem aus den vier Elementen zusammengesetzten Körper bestehen. Wo kein Feuer, da auch kein Sehen; wo die Luft fehlt, gibt es kein Hören; ohne Feuchtigkeit ist weder Geruch noch Geschmack möglich, und fehlt die Erde, so ist auch von Tasten keine Rede.“[1]) Dadurch also, daß die Elemente der Außenwelt auch das wahrnehmende Subjekt konstituieren, soll das Erfassen sinnlicher Gegenstände möglich werden. Damit stellt der Scholastiker sich auf den Standpunkt des Empedokles, daß Gleiches durch Gleiches erkannt wird.[2])

Phantasia und phantasma; memoria.

Das durch die Funktion der Sinne der erkennenden Seele gelieferte Material sind die einzelnen sinnlichen Anschauungsbilder. In Übereinstimmung mit der augustinischen Psychologie werden diese nicht selten[3]) als *phantasiae* bezeichnet.[4]) Des näheren freilich kann mit diesem Wort, wie Eriugena ausführt, ein Zwiefaches gemeint sein, nämlich sowohl der betreffende physiologische Vorgang, der Abdruck im Sinnesorgan, als auch das im Anschluß daran im Bewußtsein entstehende Vorstellungsbild.[5]) Im praktischen Gebrauch versteht der Verfasser jedoch nur das Wort in letzterem und demnach psychologischem Sinne.

Außer der Anwendung dieses Ausdrucks auf die Bilder der wahrgenommenen sinnfälligen Gegenstände und damit auf Einzelvorstellungen kennt Eriugena — wenigstens in der Theorie — noch eine solche im weiteren Sinne,

[1]) III, 37 (733B).

[2]) Frg. 109 (Diels I, 262). Vgl. Plato, *Tim.* 45B; Chalc., *In Tim.* 51; 218 (Wrobel 119f.; 254); Galen, *De plac.* 627 (J. Mueller 625f.); August., *De Gen. ad Lit.* III, 4, 6 *(PL.* 34, 281*)*, bez. Nemesius s. Domanski, *Die Psychol. des Nem. (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 1, Münster 1900*)* 96 A. 1; Claud. Mam., *De stat. an.* I, 5 *(PL.* 53, 710C—711A*)*.

[3]) Andere in gleichem Sinn gebrauchte Termini sind *imago* und *species*.

[4]) III, 12 (659B): Phantasia est imago, quam de certo corpore seu colore seu spatio a me viso per sensum videndi assumptam meae memoriae infigo. *Comm. in Ev. sec. Ioan.* (311C): Phantasiis, hoc est imaginibus rerum sensibilium. Zur Lehre von der *phantasia* vgl. den in meiner mehrfach schon erwähnten Schrift über *Die Erkenntnisl. bei Beginn der Scholastik* im Kap. über Isidor von Sevilla gegebenen historischen Überblick.

[5]) II, 23 (573C): Phantasiarum enim duae species sunt, quarum prima est, quae ex sensibili natura primo in instrumentis sensuum nascitur, et imago in sensibus expressa proprie vocatur; altera vero est ipsa, quae consequenti ordine ex praedicta imagine formatur, et est ipsa phantasia, quae proprie sensus exterior consuevit nominari. Et illa prior corpori semper adhaeret, posterior vero animae; et prior quamvis in sensu est, seipsam non sentit; posterior vero et seipsam sentit et priorem suscipit.

nämlich auf allgemeine Inhalte. Er erwähnt gelegentlich, daß die *phantasiae* aus doppelter Quelle herstammen können, außer aus dem niederen Bereich des Sinnfälligen auch aus der höheren Welt des Intelligiblen durch die Vermittlung des inneren Sinnes.[1]) Gemeint können damit nur die durch diesen gebildeten Begriffe von Gegenständen der Erfahrungswelt sein.

Dem Begriff der *phantasia* in der zuerst erwähnten Bedeutung wird der des *phantasma* gegenübergestellt. Die Unterscheidung bewegt sich völlig in den Geleisen der bei Beginn des christlichen Mittelalters schon von Isidor näher wiedergegebenen augustinischen[2]) Bestimmungen. Bezeichnet der erstere Ausdruck einen Inhalt, der auf die Einwirkung der Außenwelt selbst zurückgeht, so bedeutet der letztere dagegen ein nicht von außen, sondern von innen, von der Seele selbst bewirktes Gebilde.[3]) Damit ist im wesentlichen die Phantasievorstellung in unserem Sinn gemeint. Wir erfahren nämlich weiter, daß es sich dabei um ein Trugbild handelt, weil der vorgestellte Gegenstand entweder überhaupt oder doch nicht so, wie wir ihn uns vorstellen, existiert. Daran ändert, wie in ausdrücklicher Berufung auf Augustin bemerkt wird, auch der empirische Ursprung des zur Bildung des *phantasma* verwandten Materials nichts. Wenn auch Wahrnehmungsbilder seine Grundlage bilden, so ist es doch selbst nur ein Bild, das erst wieder aus diesen Bildern hervorgeht. So machen wir uns auf Grund des ursprünglichen Wahrnehmungsbildes Vorstellungen von der Sonne; dabei stellen wir sie uns aber bald größer, bald kleiner vor, als wir sie in Wirklichkeit sahen.[4])

Sowohl die als *phantasiae* wie als *phantasmata* bezeichneten Inhalte werden zur *memoria* in Beziehung gebracht.

In den weitaus meisten Fällen bedeutet diese das Gedächtnis. Insofern sind ihre Inhalte die *phantasiae*. Dabei ist zunächst einmal an die sinnlichen Anschauungen zu denken. Da die Differenz zwischen dem ursprünglichen Wahrnehmungsinhalt und dem Erinnerungsbild noch unbekannt ist, so fällt insoweit das Gedächtnis mit dem inneren Anschauungsvermögen zusammen. Doch das Gedächtnis bewohnen auch die *phantasiae* höheren Ursprungs, die dem *sensus interior* entstammenden empirischen Begriffe.[5]) Und schließlich werden noch die Begriffe von dem rein Übersinnlichen und Gött-

[1]) V, 36 (962C): . . . natura rerum constituit, ut in sensu exteriori sensibilium rerum imagines, in interiori vero intelligibilium exprimantur; ac deinde veluti ex duobus fontibus, sensibilibus dico et intelligibilibus, duo quaedam flumina in memoriam confluunt, et unum quidem flumen ex inferioribus per sensum corporeum, alterum vero superioribus per eum sensum, qui solius animae est, meatum trahit.

[2]) Über Augustin und Isidor in dieser Hinsicht vgl. an der S. 44 Anm. 4 erwähnten Stelle.

[3]) III, 12 (659BC): Sed, quae extrinsecus veniunt, phantasiae proprie appellantur, quae vero ex memoria, phantasmata.

[4]) *A. a. O.* (659C).

[5]) V, 36 (962C), abgedruckt Anm. 1.

lichen von ihm beherbergt. Im Zusammenhang mit letzterer Feststellung wird durch Augustins Einfluß in der Scholastik eine früh verbreitete Unterscheidung eines sinnlichen und intellektuellen Gedächtnisses vorgenommen und jenes Tier wie Mensch, dieses aber nur den vernünftigen Wesen allein zugesprochen.[1])

Wenn die Rezeptionen des Gedächtnisses von Eriugena als „Eindrücke" bezeichnet werden[2]), so braucht zur Erklärung dieser an die Stoa erinnernden Ausdrucksweise nicht erst an seine Bekanntschaft mit Gregor von Nyssa gedacht zu werden. So gut wie sie Augustin sonstigen Vertretern der frühesten Scholastik vermittelte[3]), dürfte sie Eriugena durch die gleiche Quelle bereits geläufig geworden sein, bevor er noch an das Studium der Griechen näher heranging.

Augustins Schrift über die Musik bildet die Vorlage, wenn bei der Aufnahme der Vorstellungsbilder ins Gedächtnis bildlich verschiedene Stadien unterschieden werden. Ihr entstammt sowohl die pythagoreisierende Bezeichnung der betreffenden psychischen Funktionen als Zahlen sowie auch deren sonstige eigenartige Benennung. Mit den augustinischen Sätzen wird gleichzeitig der bereits kürzlich berührte Vergleich des Geistes mit einer Stadt in Verbindung gebracht. Gregor von Nyssa, dem er entlehnt wird, hatte ausgeführt, daß die durch verschiedene Tore eintretenden Besucher einer Stadt nicht sämtlich auf einem Platz zusammenliefen, sondern der eine dahin, der andere dorthin ginge, wie es seiner Absicht entspräche, und daß es sich mit den durch verschiedene Sinne in den Geist einströmenden Anschauungsbildern ähnlich verhalte, insofern ihnen auf Grund entsprechender Prüfung ihr Platz angewiesen werde.[4]) Das erwähnte Bild wird von Eriugena für seine Zwecke weiter ausgeführt. Seine Synthese von Augustin und Gregor ergibt schließlich folgendes: Es sind fünf Reihen von „Zahlen" anzunehmen, nämlich *occursores*, die Empfänger der Anschauungsbilder, *progressores*, die voraneilenden Führer zur Stadt des Gedächtnisses, *recordabiles*, welche sie in deren Inneres geleiten bzw. dem Gedächtnis übergeben, *intelligibiles*, welche dort ihren Sitz bestimmen, und *rationabiles*, die sie dann entsprechend unterbringen.[5]) So wenig Aufklärung durch diese Bilder auch die Gedächtnistätigkeit erfährt, es ergibt sich doch, daß an eine Unterbringung der Gedächtnisinhalte

[1]) IV, 5 (752D). Vgl. Kälin 28f.

[2]) Z. B. V, 36 (962C): Phantasia vero est imago . . . memoriae impressa. III, 12 (659B): ph. est imago, quam . . . memoriae infigo.

[3]) Vgl. z. B. Isidor, *Diff.* II, 29, 96 (*PL.* 83, 84B).

[4]) *De hom. opif.* 10 (152D). Der Vergleich Gregors ist oben nur so weit wiedergegeben, als ihn Eriugena verwertet. Ihn noch weiter ausspinnend, versuchte Gregor zu veranschaulichen, daß einerseits Qualitäten, wenn auch durch verschiedene Sinne erfaßt, auf ein und denselben Gegenstand bezogen werden, und andererseits der gleiche Sinn innerhalb seines Qualitätenkreises immerhin sehr Verschiedenes erfassen kann.

[5]) III, 36 (731D f.). Vgl. *a. a. O.* (731C), IV, 11 (787B).

in verschiedene Bezirke gedacht ist. Wie aus einer sonstigen Bemerkung noch näher zu ersehen ist, wird an eine Anordnung entsprechend ihrer verschiedenen sensorischen Herkunft gedacht[1]), eine Auffassung, welche Eriugena sowohl Augustins *Confessiones*[2]) als auch der Schrift *De hominis opificio* des Gregor von Nyssa entnehmen konnte.

Der *memoria* schreibt unser Scholastiker an einer Stelle noch eine andere Funktion zu. Er läßt sie nicht nur rezeptiv und ohne Veränderung reproduzierend, sondern auch schöpferisch tätig sein, indem er ihr die Bildung der *phantasmata* überträgt. Diese sollen ihr entstammen, wie die *phantasiae* der Außenwelt.[3]) Damit geht der Begriff der *memoria* aus dem des Gedächtnisses in denjenigen der Einbildungskraft, der Phantasie in unserem Sinne, über. Auch in dieser Hinsicht konnte augustinisches Vorbild maßgebend sein.[4])

Die drei Bewegungen des Geistes.

Das spezifisch geistige und höhere Erkennen des Menschen gelangt vor allem in der Lehre von den „drei Bewegungen" des Geistes zur näheren Behandlung. Diese stellt ein Kapitel dar, welches sich in der Geschichte der Scholastik allem Anschein nach nicht noch einmal wiederholt hat. In den betreffenden Ausführungen tritt uns ein höchst eigenartiges, ausschließlich griechisch-patristischen Quellen entstammendes Stück Erkenntnislehre entgegen.

Aller Wahrscheinlichkeit nach war es der Pseudo-Areopagite, der in der christlichen Epoche zuerst die Theorie einer dreifachen geistigen Bewegung vortrug. Er schrieb Gott, dem Engel[5]) und dem menschlichen Geist eine kreisförmige, spiralförmige und geradlinige Bewegung zu. Bei derjenigen des Menschen dachte er an bestimmte Formen und Phasen der Erkenntnis. In absteigender Reihenfolge zählt er sie auf. Das höchste Stadium umfaßt die Abwendung der Seele von der Außenwelt, ihre Zurückziehung in sich selbst und ihren mystischen Aufschwung zur Gottheit. Diese Bewegung vollzieht sich in bloßem Schauen; sie soll stetig und irrtumslos sein und daher gleichsam im Kreise verlaufen.[6]) Die spiralförmige Bewegung stellt diejenige Stufe

---

[1]) III, 36 (732A): Turma siquidem phantastica veniens per visum specialiter in memoria possidet locum. Similiter per auditum ceterosque sensus intrantes, suis sedibus in eadem urbe recipiuntur.

[2]) Vgl. z. B. X, 8, 13 *(PL. 32, 784)*: Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt.

[3]) III, 12 (659BC), abgedruckt S. 44 A. 4. [4]) Belege bei Kälin 25 A. 74; 75.

[5]) *De div. nom.* 9, 9 *(PG. 3, 916CD)* bzw. 4, 8 (701Df.). Über die dreifache Bewegung bei den *θεῖοι νόες* s. H. F. Müller, *Dionysios, Proklos, Plotinos* 51f.

[6]) *De div. nom.* 4, 9 *(PG. 3, 705A)*: *Ψυχῆς δὲ κίνησίς ἐστι, κυκλικὴ μὲν ἡ εἰς ἑαυτὴν εἴσοδος ἀπὸ τῶν ἔξω, καὶ τῶν νοερῶν αὐτῆς δυνάμεων ἡ ἑνοειδὴς συνέλιξις, ὥσπερ ἔν τινι κύκλῳ τὸ ἀπλανὲς αὐτῇ δωρουμένη, καὶ ἀπὸ τῶν πολλῶν τῶν ἔξωθεν αὐτὴν ἐπιστρέφουσα καὶ συνάγουσα, πρῶτον εἰς ἑαυτήν, εἶτα ὡς ἑνοειδῆ γενομένην, ἑνοῦσα ταῖς ἑνιαίως ἡνωμέναις δυνάμεσι, καὶ οὕτως ἐπὶ τὸ καλὸν*

dar, auf welcher die Seele nicht intuitiv und mit ihrem einheitlichen Wesen[1]), sondern auf logischem Wege und diskursiv zu ihren Erkenntnissen gelangt. Entsprechend dem Maß ihrer eigenen Aufnahmefähigkeit läßt sie göttliche Erleuchtungen in sich einstrahlen und leitet auf Grund dialektischer Entwicklung Sätze ab.[2]) Bezüglich der niedrigsten Phase, der geraden Erkenntnis, heißt es, daß die Seele hier nicht mehr in sich selbst zurückgezogen bleibt, sondern daß sie sich an die sinnliche Wahrnehmung wendet, wobei sie von den außerhalb befindlichen Dingen wie von verschiedenen und mannigfachen Symbolen zu einfachen und einheitlichen Erkenntnissen gelangt.[3]) Auf Grund dieser Angabe ist Dionys zum Vertreter einer auf Abstraktion beruhenden Begriffsbildung gemacht worden. Wie indessen überhaupt bei den platonisierenden Autoren, z. B. auch bei Augustin, gegenüber einer solchen Annahme Vorsicht geraten ist, so kann auch im vorliegenden Falle deren Richtigkeit mehr als fraglich bezeichnet werden. Die betreffende Äußerung kann nämlich mit der platonischen Denkweise sehr wohl in Einklang gebracht werden. Es werden nämlich die körperlichen Dinge nicht als Träger, sondern als bloße Symbole, also als Hinweise auf die entsprechenden intelligiblen Faktoren gekennzeichnet, deren wir uns, wie Dionys vermutlich annahm, gelegentlich der sinnlichen Wahrnehmung der Dinge bewußt werden. Es sei noch bemerkt, daß den Ausgangspunkt für die Theorie von drei Bewegungen des Geistes neuplatonische, vor allem proklische Sätze gebildet haben. Nicht unmöglich ist allerdings auch, daß sie Dionys einer dem späteren Neuplatonismus angehörigen Quelle vollständig entnommen hat.[4])

Von Dionys entlehnte sie Maximus Confessor, jedoch nicht ohne einige Modifikationen an ihr vorzunehmen. Er erwähnte die drei Bewegungen ebenfalls in absteigender Reihenfolge, wies sie aber ausdrücklich bestimmten seelischen Kräften zu, und zwar die erste nicht wie Dionys einer *ὑπὲρ νοῦν ἕνωσις*, der In-Eins-Fassung der verschiedenen seelischen Vermögen, sondern einfach dem *νοῦς*, die zweite dem *λόγος* und die dritte der *αἴσθησις*. Bezüglich der

---

καὶ ἀγαθὸν χειραγωγοῦσα. Vgl. hierzu und den folgenden Bewegungen Il. Kanakis *a. a. O.* 10ff.; Otto Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Ps.-Dionysius Areopagita*, Jena 1894; Hugo Koch, *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, *Forschungen zur christl. Lit.- u. Dogmengesch.* Bd. 1 (1900), 150f.; H. F. Müller *a. a. O.* 52.

[1]) In Anlehnung an Proklus erblickte Dionys in dem einheitlichen Wesen als der über die Vernunft noch hinausgehenden Fähigkeit das Werkzeug zur Erfassung Gottes. Näheres s. bei Koch *a. a. O.* S. 153 ff. Vgl. H. F. Müller, 107 f.

[2]) *A. a. O.* (705 AB): *ἑλικοειδῶς δὲ ἡ ψυχὴ κινεῖται, καθ' ὅσον οἰκείως ἑαυτῇ τὰς θείας ἐλλάμπεται γνώσεις, οὐ νοερῶς καὶ ἑνιαίως, ἀλλὰ λογικῶς καὶ διεξοδικῶς, καὶ οἷον συμμίκτοις καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείας.*

[3]) *A. a. O.* (705 B): *τὴν κατ' εὐθεῖαν δὲ, ὅταν οὐκ εἰς ἑαυτὴν εἰσιοῦσα καὶ ἑνικῇ νοερότητι κινουμένη, ἀλλὰ πρὸς τὰ περὶ ἑαυτὴν προϊοῦσα, καὶ ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, ὥσπερ ἀπό τινων συμβόλων πεποικιλμένων καὶ πεπληθυσμένων, ἐπὶ τὰς ἁπλᾶς καὶ ἡνωμένας ἀνάγεται θεωρίας.*

[4]) Vgl. H. Koch *a. a. O.* 152f., wo erwähnt wird, daß Hermias, der Mitschüler des Proklus, die dreifache Seelenbewegung ausdrücklich gelehrt hat.

ersten Bewegung erfahren wir hier, daß der Geist sich in einfacher und geheimnisvoller Weise um Gott bewegt, diesen jedoch seiner Supereminenz wegen seinem Wesen nach nicht zu erkennen vermag. Die zweite Bewegung wird dagegen als ein rein natürlicher Prozeß hingestellt. Ihr Gegenstand sind, wie es heißt, die in der Gottheit vorhandenen natürlichen formbildenden Gründe; gemeint sind mit diesen *φυσικοὶ λόγοι μορφωτικοὶ ὄντες* natürlich die stoischen *λόγοι σπερματικοί.* Diese soll die Seele auf dem Wege wissenschaftlicher Tätigkeit in sich aufnehmen und damit zur Erkenntnis Gottes als der höchsten Ursache gelangen, insofern nämlich, ist offenbar der Gedanke, die Erfassung der *λόγοι* gewisse Schlüsse auf ihren Träger gestattet. Dem Wortlaut der Stelle nach wird man anzunehmen haben, daß der Geist auf dieser Stufe zu den entsprechenden Erkenntnissen durch eigene Tätigkeit, durch diskursives Denken gelangt. Davon hatte ja auch Dionys gesprochen. Die dritte, der *αἴσθησις* beigelegte Bewegung bedeutet Maximus nicht die sinnliche Wahrnehmung als solche, sondern wird in teilweise wörtlichem Anschluß an den Pseudo-Areopagiten auf die durch die Tätigkeit der Sinne eingeleitete Begriffsbildung bezogen.[1]) Nachdem Maximus Dionys folgend die drei Bewegungen in der absteigenden Reihenfolge kurz bestimmt hat, zählt er sie in unmittelbarem Anschluß daran noch einmal in der umgekehrten Reihenfolge auf und ergänzt die schon erfolgten Angaben in mancher Hinsicht. Bei der Erwähnung des „Sinnes" wird auf die Möglichkeit, die von ihm erfaßten Begriffe der sinnfälligen Dinge durch die Vermittlung des Verstandes auf die Vernunft zu beziehen, hingewiesen. So unklar diese Bemerkung an sich auch ist, so läßt sich doch daraus die Annahme einer von der dritten bis zur ersten Bewegung durchgehenden Entwicklung unserer Erkenntnis ersehen. Es sei hier eingeschaltet, daß bereits Dionys den Gedanken eines zwiefachen, einander entgegengesetzt verlaufenden Ganges der menschlichen Erkenntnis wenigstens allgemein ausgesprochen hatte, und daß ihm dabei die vom Idealen zum Empirischen herabsteigende Bewegung als die wertvollere erschienen war.[2]) Was sein Kommentator sodann an der späteren Stelle über die zweite Bewegung sagt, steht in keinem klar erkennbaren Zu-

[1]) S. zum Folgenden *Ambig.* (*PG.* 95, 1112 D f.): *Τρεῖς γὰρ καθολικὰς κινήσεις ἔχουσαν τὴν ψυχὴν εἰς μίαν συναγομένας, ὑπὸ τῆς χάριτος φωτισθέντες, τὴν κατὰ νοῦν, τὴν κατὰ λόγον, τὴν κατὰ αἴσθησιν; καὶ τὴν ἁπλῆν μὲν* (statt *μὴν*) *καὶ ἀνερμήνευτον, καθ' ἣν ἀγνώστως περὶ θεὸν κινουμένη κατ' οὐδένα τρόπον ἐξ οὐδενὸς τῶν ὄντων αὐτὸν διὰ τὴν ὑπεροχὴν ἐπιγινώσκει; τὴν δὲ κατ' αἰτίαν ὁριστικὴν τοῦ ἀγνώστου, καθ' ἣν φυσικῶς κινουμένη τοὺς ἐπ' αὐτῇ φυσικοὺς πάντας λόγους τοῦ κατ' αἰτίαν μόνον ἐγνωσμένου μορφωτικοὺς ὄντας ἑαυτῇ δι' ἐνεργείας κατ' ἐπιστήμην ἐπιτίθεται; τὴν δὲ σύνθετον, καθ' ἣν τῶν ἐκτὸς ἐφαπτομένη ὡς ἔκ τινων συμβόλων τῶν ὁρατῶν τοὺς λόγους πρὸς ἑαυτὴν ἀναμάσσεται, μεγαλοφρόνως διὰ τούτων κατὰ τὸν ἀληθῆ καὶ ἄπταιστον τῆς κατὰ φύσιν κινήσεως τρόπον τὸν παρόντα τῶν καμάτων* (statt *σκαμμάτων*) *αἰῶνα διέβησαν.*

[2]) *Myst. theol.* 2 (*PG.* 3, 1025 B): *χρὴ δέ, ὡς οἶμαι, τὰς ἀφαιρέσεις ἐναντίως ταῖς θέσεσιν ὑμνῆσαι· καὶ γὰρ ἐκείνας μέν, ἀπὸ τῶν πρωτίστων ἀρχόμενοι, καὶ διὰ μέσων ἐπὶ τὰ ἔσχατα κατιόντες, ἐτίθεμεν· ἐνταῦθα δέ, ἀπὸ τῶν ἐσχάτων ἐπὶ τὰ ἀρχικώτατα τὰς ἐπαναβάσεις ποιούμενοι, τὰ πάντα ἀφαιξοῦμεν, ἵνα ἀπερικαλύπτως γνῶμεν ἐκείνην τὴν ἀγνωσίαν.*

sammenhang mit dem von ihm vorher Bemerkten. Wenn es heißt, daß der Verstand die *λόγοι* der Dinge vermöge einer einzigen, einfachen und unzertrennlichen Einsicht besitzt, so wird man hier nicht an das Ergebnis diskursiver, sondern vielmehr intuitiver Tätigkeit denken; man ist geneigt, dieses Erkennen mit den *θεῖαι γνώσεις,* von welchen Dionys die Seele bei der zweiten Bewegung erleuchtet werden läßt, in Verbindung zu bringen. Das sodann von Maximus noch über die Vernunft Gesagte zeigt klar, daß es sich bei der ersten Bewegung auch ihm um den mystischen Aufschwung zur Gottheit handelt, indem hier außer auf die Loslösung von allem Sinnfälligen auf die Vereinigung mit Gott hingewiesen wird.[1])

Hören wir nunmehr, was Eriugena aus diesen Gedanken gemacht hat. Seine Darlegungen beginnt er zunächst mit der Wiedergabe der erwähnten Bestimmungen des Maximus. Was er sodann von sich aus über die drei verschiedenen Bewegungen hinzufügt, geht, wie die nähere Analyse ergibt, über ein bloßes Kommentieren hierzu erheblich hinaus. Es ist dies vor allem dadurch der Fall, daß er mit dem erkenntniswissenschaftlichen Element unmittelbar das spekulativ-theologische verbindet. Gerade im Rahmen dieser Ausführungen über die drei Bewegungen bemüht er sich nämlich, das Leben des menschlichen Geistes als Spiegel und Abglanz des ewigen, innergöttlichen trinitarischen Prozesses zu erfassen.[2]) An sich ist dieser Gedanke kein neuer; er ist der gesamten Scholastik von ihren ersten Anfängen an gemeinsam. Unzählige Male sind von den Autoren des christlichen Mittelalters die augustinischen Hinweise auf die Ternare *memoria, intelligentia, voluntas* und *mens, notitia, amor* wiederholt worden. Insofern aber bildet Eriugena eine Ausnahme, als er die Durchführung jenes Gedankens in erster Linie mit Mitteln, welche ihm die griechische Patristik an die Hand gab, unternahm.[3]) Nach ihm existiert in der Seele eine doppelte Dreiheit. Die eine ist psychologischer Art; sie umfaßt *intellectus, ratio* und *sensus interior* oder, wie er griechisch sagt, *νοῦς, λόγος* und *διάνοια* bzw. die damit identifizierten Bewegungen. Wenn er, wie aus dem Folgenden näher hervorgehen wird, hier nachzuweisen sucht, daß aus dem *intellectus* die *ratio* und durch deren Vermittlung der *sensus interior* hervorgeht und eben darin ein Analogon des Verhältnisses der drei

[1]) *A. a. O.* (1113 AB): *τὴν μὲν αἴσθησιν, ἁπλοῦς διὰ μέσου τοῦ λόγου πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν αἰσθητῶν πνευματικοὺς λόγους ἔχουσαν μόνους ἀναβιβάσαντες, τὸν δὲ λόγον ἑνοειδῶς κατὰ μίαν ἁπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν πρὸς τὸν νοῦν τοὺς τῶν ὄντων ἔχοντα λόγους ἑνώσαντες, τὸν δὲ νοῦν τῆς περὶ τὰ ὄντα πάντα κινήσεως καθαρῶς ἀπολυθέντα καὶ αὐτῆς τῆς καθ' αὐτὸν φυσικῆς ἐνεργείας ἠρεμοῦντα τῷ Θεῷ προσκομίσαντες, καθ' ὃν ὁλικῶς πρὸς Θεὸν συναχθέντες, ὅλοι ὅλῳ Θεῷ ἐγκραθῆναι διὰ τοῦ πνεύματος ἐξιώθησαν, ὅλην τοῦ ἐπουρανίου κατὰ τὸ δυνατὸν ἀνθρώποις τὴν εἰκόνα φορέσαντες, καὶ τοσοῦτο ἕλξαντες τῆς θείας ἐμφάσεως, εἰ θέμις τοῦτο εἰπεῖν, ὅσον ἑλχθέντες αὐτοὶ τῷ θεῷ συνετέθησαν.*

[2]) Vgl. II, 24 (579 B): Patris siquidem in animo, Filii in ratione, sancti Spiritus in sensu apertissima lucescit similitudo.

[3]) Die augustinischen Ternare sind Eriugena wohl bekannt. Der oben zuletzt genannte wird II, 31; 32 (603 AB. 610 BC) erwähnt (vgl. Christlieb 261 f.). Der zuerst erwähnten wird im Kommentar zu den *Opusc. sacra* des Boëthius gedacht (Rand 39, 10 ff.).

göttlichen Personen zueinander besteht, so mag bemerkt sein, daß er bei Gregor von Nyssa im Hinblick auf die Dreiheit *ψυχή, λόγος* und *νοῦς* ganz Ähnliches behauptet vorfand.[1]) Eine zweite, metaphysische Dreiheit, bestehend in *essentia, virtus, operatio* bzw. *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια* entlehnte er Dionys.[2]) Mit diesem lehrt er, daß allem Kreatürlichen, besonders aber der vernünftigen und denkenden Natur diese Momente zukommen.[3]) Obwohl drei, so sollen doch auch sie ihrem Wesen nach eine Einheit bilden.[4]) Auch insofern soll sie die göttliche Trinität widerspiegeln, als der Vater, von dem der Sohn und der Heilige Geist ausgeht, die Substanz im engeren Sinn darstelle, der Sohn in der Hl. Schrift die Kraft des Vaters genannt werde und der Hl. Geist die Urgründe verwirkliche.[5]) Nach Eriugena ist die Unterscheidung beider Ternare nur begrifflicher Natur. Real fallen sie ihm beide zusammen; der *νοῦς* nämlich stellt die *οὐσία*, der *λόγος* die *δύναμις*, die *διάνοια* die *ἐνέργεια* dar. In der gleichen Entwicklung beschäftigt er sich daher auch mit beiden Ternaren zugleich.

Gehen wir nunmehr auf das von ihm über die drei Bewegungen im einzelnen Gesagte näher ein.

a) Die Vernunft (intellectus).

Die erste Bewegung läßt Eriugena vom *intellectus (animus, mens*[6]*))*, dem *νοῦς*, der Vernunft ausgehen. Wenn er, die Durchführung des von Dionys allem Seienden zugesprochenen Ternars im Auge, im Intellekt den eigentlichen Kern der Menschennatur, ihre *οὐσία*, *essentia* erblickt und mit dieser gleichstellt[7]), so wissen wir, daß er damit nur einen schon von Plato ausgesprochenen Gedanken wiederholt.

---

[1]) *De eo, quid sit, ad imaginem Dei etc. (PG.* 44, 1333C*)*: *Ἀγέννητος μὲν γὰρ πάλιν ἐστὶν ἡ ψυχὴ καὶ ἀναίτιος, εἰς τόπον τοῦ ἀγεννήτου καὶ τοῦ ἀναιτίου Θεοῦ καὶ Πατρός· οὐκ ἀγέννητος δὲ ὁ νοερὸς αὐτῆς λόγος, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς γεννώμενος ἀῤῥήτως καὶ ἀοράτως καὶ ἀνερμηνεύτως καὶ ἀπαθῶς. Ὁ δὲ νοῦς οὐδὲ ἀναίτιός ἐστιν, οὐδὲ ἀγέννητος, ἀλλ' ἐκπορευτὸς παντὶ διατρέχων καὶ τὰ πάντα διασκοπῶν, καὶ ἀοράτως ψηλαφῶν κατ' εἰκόνα καὶ ὁμοίωσιν τοῦ παναγίου, καὶ ἐκπορευτοῦ Πνεύματος.* Diesen Ternar kannte auch Maximus (vgl. Bach, *Dogmengeschichte des Mittelalters* I [Wien 1873], 41).

[2]) Eriugena weist selbst I, 44; 47f. (486BC. 490AB) auf den Pseudo-Areopagiten, und zwar am letzteren Ort als Quelle dieser Lehre auf dessen Schrift *De div. nom.* hin, wo 4, 23 *(PG.* 3, 724Cff.*)* in Betracht kommt. Vgl. auch *De coel. hier.* 11, 2 *(PG.* 3, 284C*)*.

[3]) II, 23 (567A): *M.*: Num nobis visum est, nullam naturam esse, quae non in his tribus terminis intelligatur subsistere, qui a Graecis . . . *οὐσία, δύναμις, ἐνέργεια* appellantur, hoc est, essentia, virtus, operatio? *D.*: Recordor sane, firmissimeque teneo. *M.*: Nostra itaque natura, quae humana dicitur, eo quod eam omnes homines participant, essentia, virtute operatione que subsistit.

[4]) I, 62 (505CD); II, 23 (568A).

[5]) *A. a. O.* (568BC). [6]) *A. a. O.* (574B); s. S. 53 Anm. 7.

[7]) *A. a. O.* (570A): Nam *νοῦς* et *οὐσία*, hoc est, intellectus et essentia excelsissimam nostrae naturae partem significant, immo excelsissimum motum. Über die Gleichsetzung des *intellectus* mit *motus* und *essentia* wurde schon S. 32 gesprochen.

Bei der ersten Bewegung soll sich der Geist um die Gottheit drehen. Bei der Erklärung, inwiefern dies der Fall ist, wird von der entsprechenden Bewegung der himmlischen Geister ausgegangen. Die Engel seien nach der Väter[1]) Lehre intellektuelle und unaufhörliche Bewegungen um das oberste Prinzip, und zwar bewegten sie sich von diesem durch dieses in diesem und zu diesem, was wieder dahin kommentiert wird, daß es sich um gedankliche Bewegung handle, die von Gott ihren Anfang nimmt, durch ihn hindurchgeht, indem sie die Urgründe durchschreitet, in ihm ist, insofern sie sich innerhalb der der göttlichen Entwicklung selbst immanenten natürlichen Gesetze hält und schließlich zu ihm als Endpunkt wieder zurückkehrt.[2]) Im gleichen Sinn soll auch die menschliche Vernunft nichts anderes als ein unaufhörliches Kreisen um die Gottheit sein.[3])

Über diese allgemeinen mystischen Sätze hinaus kommt er indessen doch auch zu spezielleren und klareren Darlegungen über die der Vernunft eigentümliche Erkenntnis. Es ergibt sich, daß in ihr die Vermittlerin eines von der Erfahrung unabhängigen, sich lediglich auf reines Denken gründenden, absoluten Wissens gesehen und dieses dem von der Empirie ausgehenden als höhere Erkenntnisart gegenübergestellt wird. Dem Unterschied in der Bewertung[4]) entspricht auch ein solcher in der Form des Erkennens; die Vernunft gelangt nicht auf diskursivem Wege, sondern durch bloße innere Anschauung zu ihrem Ziel.[5]) Eriugena macht sich hier Anschauungen zu eigen, die er bei seinen griechischen Autoritäten, besonders bei Dionys[6]) ausgesprochen vorfand und welchen er auch bei dem hier gleichfalls neuplatonisch denkenden Boëthius[7]) begegnete. Für dies unabhängig

[1]) Vgl. Dion., *De div. nom.* 4, 8 (*PG.* 3, 704D): *καὶ κινεῖσθαι μὲν οἱ θεῖοι λέγονται νόες, κυκλικῶς μέν, ἑνούμενοι ταῖς ἀνάρχοις καὶ ἀτελευτήτοις ἐλλάμψεσι τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ.*

[2]) *A. a. O.* (574BC). Die *essentia* der Seele, also der Intellekt, wird *a. a. O.* (570B) wie Gott (vgl. I, 12, 452C) als motus (circa deum et creaturam) stabilis et mobilis status und insofern über die Gegensätze erhaben charakterisiert.

[3]) *A. a. O.* (574CD): . . . quid obstat, ne similiter intelligamus, humanos intellectus indesinenter circa Deum volvi, quoniam ab ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt? Den Gedanken des Immer-auf-Gott-Blickens der Seele bei ihrem Aufstieg zu ihm finden wir schon bei Plotin. Wie der Kreis sich um sein Zentrum bewegt, so muß sich die Seele um ihr Zentrum bewegen (s. H. F. Mueller 102).

[4]) Über diesen Punkt s. in dem späteren, die Quellen der Wahrheitserkenntnis behandelnden Kapitel.

[5]) Z. B. II, 24 (581A): . . . quae (sc. anima) in natura rerum puro intelligentiae contuitu cognoscit. II, 28 (593C): Si enim puro mentis contuitu virtutem rerum atque verborum consideraveris etc. V, 36 (965C): Nam retia, quae tetendi, hoc est problemata, quae proposui, propterea a me tensa sunt, ne diutius in eis caperer, sed ab eis absolutus libero mentis contuitu clare perspicerem universae naturae adunationem ex diversis sibi oppositis copulari. *De praedest.* 3, 6 (368AB): O aeterna caritas, quanta caecitate percussi sunt, qui te duplam esse praedicant . . . . non valentes discernere *intellectuali visione*, quid intersit inter te et praeceptum tui!

[6]) Vgl. S. 47; 49.

[7]) Vgl. *Philos. consol.* V, 4 (Peiper 134): ratio . . . . speciem . . . quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentiae vero celsior oculus existit: supergressa

von der Erfahrung erfolgende höhere Wissen hat Eriugena noch einen bestimmten Ausdruck; er spricht von gnostischem Erkennen[1]), eine Bezeichnung, die uns unwillkürlich jenes Bildes gedenken läßt, welches Clemens von Alexandrien von dem christlichen „Gnostiker" entwarf, der sich über die Erde erhebt, dem Raum und Zeit schwinden, der in ewiger Betrachtung Gott erschaut und begreift.[2]) So weit zurückzugreifen hatte Eriugena freilich nicht zur Entlehnung des Ausdruckes notwendig[3]); oft genug fand er ihn allein schon in den Ambiguen des Maximus[4]) erwähnt vor.

Daß dem Erkennen der Vernunft Gott als Gegenstand zugewiesen wird, ist entsprechend dem Charakter seiner in diesem Zusammenhang in Betracht kommenden Vorlagen und überhaupt nach seinem ganzen neuplatonisch-theozentrischen Gedankenkreis nicht anders zu erwarten. Wie aus den bisherigen Angaben schon ersichtlich ist, wird aber nicht jede Gottesbetrachtung an sie geknüpft, sondern nur diejenige, welche rein spekulativ zu ihrem Ziele zu gelangen sucht.

Den Spuren der Spätplatoniker[5]) folgend, hatten die patristischen Schriftsteller zwischen einer positiven Theologie, welche die beim Kreatürlichen vorgefundenen Vollkommenheiten auf Gott überträgt, und der negativen unterschieden, welche begreift, daß das Absolute seinem Wesen nach unerfaßbar ist und daß daher alle jene auf Grund der Erfahrung der Gottheit zugeschriebenen Vollkommenheiten nur allegorischen Wert haben. Vor allem hatte Dionys diesen Gegensatz scharf zum Ausdruck gebracht und den Vorrang der unter dem rein spekulativen Gesichtspunkt urteilenden negativen Theologie hervorgehoben. Eriugena, der darin seinem griechischen Meister folgt[6]), spricht diese letztere Art der Gottesvorstellung der Vernunft als dem Vermögen eines solchen rein absoluten Erfassens zu.[7]) Er will sie in diesem

---

namque universitatis ambitum ipsam illam simplicem formam pura mentis acie contuetur . . . . intelligentia quasi desuper spectans concepta forma quae subsunt etiam cuncta diiudicat; sed eo modo quo formam ipsam, quae nulli alii nota esse poterat, conprehendit. Nam et rationis universum et imaginationis figuram et materiale sensibile cognoscit nec ratione utens nec imaginatione nec sensibus, sed illo uno ictu mentis formaliter, ut ita dicam, cuncta prospiciens.

[1]) Z. B. II, 8 (535BC): gnostica scientia. 23 (577D): gnostico contuitu. 24 (579C): gnostica contemplatione. 20 (683A): gnostica theoria.

[2]) *Strom.* VII, 16 (Staehlin III, 71).

[3]) Eriugena kennt Klemens selbst nur aus zweiter Hand (vgl. Draeseke, *Joh. Scot. Erig. u. dessen Gewährsm.* 28, sowie in der *Zeitschr. f. w. Theol.* 47 [1904], 250f.).

[4]) Vgl. das Zitat aus den Ambigua II, 8 (535AB). S. im übrigen den Index verborum der Öhlerschen Amb.-Ausgabe s. v. *γνωστικός* und *γνωστικῶς*.

[5]) Vgl. H. Koch 174ff.; H. F. Müller 66ff.

[6]) S. die Ausführungen über diesen Punkt in dem späteren S. 52 Anm. 4 erwähnten Kapitel.

[7]) II, 23 (574AB): Animae igitur purgatae per actionem, illuminatae per scientiam, perfectae per theologiam motus, quo semper circa Deum incognitum aeternaliter volvitur, ultra et suam et omnium rerum naturam ipsum Deum omnino absolutum ab omnibus, quae et dici et intelligi possunt, et tamen quodammodo sunt, intelligens, eumque esse aliquid eorum, quae

Sinn auch als das vornehmste Organ der Gotteserkenntnis betrachtet wissen und hält ohne sie Theologie für unmöglich.[1]) Außer den der speziell negativen Theologie eigentümlichen Erkenntnissen knüpft er dann weiter an die Vernunft überhaupt alle spekulativ gewonnenen Einsichten und darum auch seine eigenen höchsten und letzten metaphysischen Sätze. So soll sie u. a. alles, was der Verstand und der innere Sinn an den Einrichtungen der sichtbaren Welt erfaßt, auf Gott beziehen[2]) und dabei innewerden, daß von Gott alles seinen Ausgang nimmt, durch die primordialen Ursachen hindurch in die Wirkungen übergeht und in der umgekehrten Reihenfolge wieder zu ihm zurückkehrt.[3])

In den Angaben über die Voraussetzungen und Bedingungen, unter welchen der Intellekt seine Funktion auszuüben vermag, treten wieder die nahen Beziehungen zwischen Eriugena und dem ihm durch Dionys und Maximus vermittelten Neuplatonismus besonders klar hervor. Wie von seiten der antiken und christlichen Vertreter der mystischen Gottesschau[4]), so wird auch von ihm eine entsprechende Vorbereitung gefordert. Jene rein spekulativ gewonnene Gotteserkenntnis soll nur Seelen zuteil werden, welche durch Tätigkeit gereinigt, durch die Wissenschaft erleuchtet und durch die Theologie vollendet sind.[5]) Der spezifisch dionysische Einschlag ist hierbei unverkennbar, insofern das ganze System des Pseudo-Areopagiten, die himmlische Hierarchie wie die irdische durch den Dreitakt von Erleuchtung, Reinigung und Vollendung beherrscht ist.

Vor allem bedeutsam aber ist die Ansicht, daß die Vernunft nicht aus eigener Kraft die zur Gottesbetrachtung notwendige Höhe zu erklimmen vermag. Was Eriugena über diesen Punkt in seiner Lehre von den drei Bewegungen des Geistes entwickelt, berührt sich inhaltlich aufs engste mit gewissen, in anderem Zusammenhang gemachten Ausführungen über die Theophanie. Um ein schärferes Erfassen der mystischen Denkweise unseres Philosophen zu ermöglichen, ist es zweckmäßig, wenn wir uns vorerst einmal mit diesen Darlegungen beschäftigen.

Eriugena kommt hier auf die Frage zu sprechen, wie es mit der Anschauung des Göttlichen, insbesondere derjenigen der Urbilder der Schöpfung seitens der Engel bestellt ist. Die Antwort lautet dahin, daß ihnen Gottes

sunt et quae non sunt, denegans, et omnia, quae de eo praedicantur, non proprie, sed translative de eo praedicari approbans, *νοῦς* a Graecis, a nostris intellectus vel animus vel mens dicitur. Vgl. *a. a. O.* p. 572CD, wo unmittelbar die von Maximus über die erste Bewegung gegebene Bestimmung zugrunde gelegt ist.

[1]) *Comm. in ev. sec. Ioan.* (336C): Absente quoque intellectu nemo novit altitudinem theologiae ascendere nec dona spiritualia participare.

[2]) Im Anschluß an Maximus (vgl. S. 50 Anm. 1). [3]) II, 23 (573Df.).

[4]) Vgl. in meinem Aufsatz über *Die mystisch-ekstatische Gottesschau im griechischen und christlichen Altertum, Philos. Jahrb.* Bd. 31 (Fulda 1918), S. 35. 37.

[5]) S. S. 53 Anm. 7.

Wesen unzugänglich bleibt, und daß auch die in Gott subsistierenden ewigen Musterbilder ihrem An-sich-Sein nach nicht von ihnen geschaut werden können[1]), indessen vermöchten sie gewisse göttliche Erscheinungen *(divinae apparitiones)*, welche von den Griechen Theophanien genannt würden, zu erfassen. Dabei wird darauf hingewiesen, daß in der Hl. Schrift nicht bloß die göttliche Wesenheit, sondern auch jener Modus, in welchem sich diese der intellektuellen Kreatur je nach dem Grade ihrer Fassungskraft kundgibt, Gott genannt wird.[2]) Während er mit dieser Äußerung lediglich an seine griechischen Vorbilder anknüpft[3]), geht er in anderer Hinsicht, nämlich in seinem Versuch, den Inhalt dieser Art von Theophanien näher zu bestimmen, über sie hinaus. Wenn die Engel die primordialen Urgründe auch nicht an sich zu schauen vermöchten, so sollten sie doch Abbilder derselben erfassen.[4]) Diese dem Engel zugesprochene unmittelbare Schau des Göttlichen und Intelligiblen läßt der Philosoph, der patristischen Tradition[5]) folgend, auch den Gerechten im Jenseits und im Zustand der Entrückung *(mentis excessus)* auch manchmal hienieden schon beschert sein.[6])

Was diese den Menschen zuteil werdende Theophanie betrifft, so berührt Eriugena näher die Art ihrer Entstehung. Er bemerkt, daß dieser Punkt zu den höchsten Gegenständen menschlichen Forschens gehört.[7]) Bei seiner Behandlung wird altes philonisches[8]) Gedankengut wiederholt. Wie bei Be-

[1]) I, 7 (446 AC).

[2]) *A. a. O.* (446 CD): In angelicis vero intellectibus earum rationum theophanias quasdam esse, hoc est comprehensibiles intellectuali naturae quasdam divinas apparitiones, non autem ipsas rationes, id est principalia exempla, quisquis dixerit, non, ut arbitror, a veritate errabit .... Non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille, quo se quodammodo intellectuali et rationali creaturae, prout est capacitas uniuscuiusque, ostendit, Deus saepe a sacra Scriptura vocitatur. Qui modus a Graecis theophania, hoc est Dei apparitio solet appellari.

[3]) Vgl. Dion., *De coel. hier.* 4, 3 *(PG. 3, 180 C)*: *Εἰ δέ τις φαίη, καὶ αὐτόθεν ἀμέσως ἐγγενέσθαι τισὶ τῶν ἁγίων θεοφανείας, μανθανέθω καὶ τοῦτο σαφῶς ἐν τῶν ἱερωτάτων λογίων .... Ἡ πάνσοφος δὲ θεολογία τὴν ὅρασιν ἐκείνην, ἥ τις ἐν ἑαυτῇ διαγεγραμμένην ἀνέφαινε τὴν θείαν, ὡς ἐν μορφώσει τῶν ἀμορφώτων ὁμοίωσιν, ἐκ τῆς τῶν ὁρώντων ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς, εἰκότως καλεῖ θεοφάνειαν, ὡς δι᾽ αὐτῆς τοῖς ὁρῶσι, θείας ἐγγινομένης ἐλλάμψεως καί τι τῶν θείων αὐτῶν ἱερῶς μυουμένων.* Vgl. Maxim., *Schol. in coel. hier.* 4 *(PG. 4, 55 C)*.

[4]) I, 8 (448 AB): Dicebas enim, non ipsas causas rerum, quae in divina essentia subsistunt, angelos vidisse, sed quasdam apparitiones divinas, quas, ut ais, theophanias Graeci appellant, causarumque aeternarum, quarum imagines sunt, nomine appellatas.

[5]) Vgl. Basilius, *In Hexaem. hom.* 1, 1 *(PG. 29, 5 C)*. Für Dionys s. Koch, *Das myst. Schauen beim hl. Gregor von Nyssa a. a. O.* 418 f. Vgl. Aug., *De vid. Deo*, Ep. 147, 9, 22 *(PL. 33, 606 f.)*.

[6]) *A. a. O.* (448 B): Eo enim modo et angelos Deum semper videre arbitror, iustos quoque et in hac vita, dum mentes excessum patiuntur, et in tuto sicut angeli visuros esse. Vgl. *Comm. in ev. sec. Ioan.* (302 B): Virtute purgatissimarum animarum et intellectuum theophaniae sunt et in eis quaerentibus et diligentibus se Deus manifestat, in quibus veluti quibusdam nubibus rapiuntur sancti obviam Christo, sicut ait Apostolus: „Rapiemur in nubibus obviam Christo", nubes appellans altitudines clarissimas divinae theoriae, in qua semper cum Christo erunt.

[7]) I, 9 (449 A). [8]) S. in meinem S. 54 Anm. 4 genannten Aufsatz S. 31.

ginn der frühscholastischen Entwicklung schon von Gregor dem Großen[1]), so wird auch von ihm ausdrücklich die Notwendigkeit einer doppelten Bewegung festgestellt, nämlich ein Herniedersteigen des göttlichen Logos einerseits und ein Aufwärtsschweben des kreatürlichen Geistes andererseits.[2]) Eriugena entnimmt diese Lehre Maximus.[3]) Diesem entlehnte er zugleich auch das Gesetz, daß der menschliche Intellekt insoweit durch die göttliche Liebe emporsteigt, als sich die göttliche Weisheit auf Grund ihrer Erbarmung herniederläßt.[4]) Um Mißverständnisse auszuschließen, macht der Scholastiker eigens aufmerksam, daß hier nicht jenes bei der Menschwerdung erfolgte Herniedersteigen des Logos, sondern derjenige Prozeß gemeint sei, durch den die Vergottung des Menschen erfolge.[5]) Was den ersten der beiden Prozesse betrifft, so stellt seine Voraussetzung der *excessus mentis* dar, von dem vorhin kurz die Rede war und der uns später noch zu beschäftigen haben wird. Des Ausdruckes Extase, welchen Gregor von Nyssa, Dionys und Maximus, auch Augustin anwendeten[6]), bedient sich, soweit sich übersehen läßt, Eriugena nicht.

Den Gedanken einer Erkenntnis des Göttlichen auf Grund der Verbindung mit ihm sucht er durch eine Analogie näher zu rechtfertigen. Jener Erkenntnisvorgang wird mit dem Sehen verglichen. Wie das Erfassen der Farben und Gestalten der Dinge nicht durch die vom Auge selbst ausgehenden Lichtstrahlen als solche allein ermöglicht wird, es hierfür vielmehr noch der Verschmelzung mit den von der Sonne herkommenden Strahlen bedarf[7]), so soll auch das Schauen von rein Geistigem, von Wahrheiten, die den kreatürlichen

---

[1]) *Moral.* V, 36, 66 *(PL.* 75, 715BC*)*.

[2]) I, 9 (449AB): [Maximus] ait enim, theophanium effici non aliunde nisi ex Deo, fieri vero ex condescensione divini Verbi, hoc est, unigeniti filii, qui est sapientia patris, veluti deorsum versus ad humanam naturam a se conditam atque purgatam et exaltatione sursum versus humanae naturae ad praedictum verbum per divinum amorem. Condescensionem hic dico non eam, quae iam facta est per incarnationem, sed eam, quae fit per theosin, id est per deificationem creaturae. Ex ipsa igitur sapientiae Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem.

[3]) Draeseke *(Joh. Scot. Erig. u. s. Gewährsm.* 55*)* sowie der russische Forscher Brilliantoff (nach Draesekes Mitteilungen in d. *Zeitschr. f. wissensch. Theol.* 47 [1904], 126) erklären, daß sie die Stelle, auf welche Eriugena sich hier beruft (s. Anm. 1), in den Ambiguen nicht ausfindig zu machen vermochten. Dem Wortlaute nach ist sie allerdings dort auch nicht zu finden. Wie in anderen Fällen, so handelt es sich um sinngemäßes Zitieren. Eriugena hat hier Sätze des Maximus im Auge, auf die er uns sofort im folgenden (449C; s. die folgende Anm.) noch schärfer hinweist.

[4]) I, 9 (449C): In quantum enim, ut ait Maximus, humanus intellectus ascendit per caritatem, in tantum divina sapientia descendit per misericordiam. Vgl. *Ambig.* (1113BC): *Φασὶ γὰρ ἀλλήλων εἶναι παραδείγματα τὸν Θεὸν καὶ τὸν ἄνθρωπον, καὶ τοσοῦτον τῷ ἀνθρώπῳ τὸν Θεὸν διὰ φιλανθρωπίαν ἀνθρωπίζεσθα, ὅσον ὁ ἄνθρωπος ἑαυτὸν τῷΘεῷ δι' ἀγάπης δυνηθεὶς ἀπεθέωσε, καὶ τοσοῦτον ὑπὸ Θεοῦ τὸν ἄνθρωπον κατὰ νοῦν ἁρπάζεσθαι πρὸς τὸ γνωστόν, ὅσον ὁ ἄνθρωπος τὸν ἀόρατον φύσει Θεὸν διὰ τῶν ἀρετῶν ἐφανέρωσεν.*

[5]) S. Anm. 2.

[6]) S. in meiner S. 54 Anm. 40 erwähnten Abhandl. S. 36 Anm. 2; 38 Anm. 3; 39 Anm. 4.

[7]) S. 41

Verstand weit überragen, erst durch die Vereinigung des Geistes der Heiligen mit Gott und eben damit zugleich, wie im Anschluß an die patristische θέωσις-Lehre angenommen wird, durch ihre Verwandlung in Gott stattfinden. So habe denn auch der hl. Johannes nicht eher zu Gott emporsteigen können, als bis er selbst in diesem Sinne Gott geworden sei.[1]) Wir sehen somit den alten Grundsatz der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches bei Eriugena nicht bloß im Bereich des Niederen und Sinnlichen, sondern auch zur Erklärung der Gotteserkenntnis verwandt. Mit der Annahme, daß Gott nur durch Gott selbst erkannt werden kann, macht der Philosoph sich einen Gedanken zu eigen, welcher im hellenistischen Philosophieren, so bei Philo, dem heidnischen und christlichen Neuplatonismus weit verbreitet war.

Schließlich sei noch bemerkt, daß als Mittel, die dem menschlichen Geist für die Erlangung dieser Theophanien förderlich sein sollen, die nämlichen angegeben werden, die ihn befähigen, sich auf den Standpunkt der absoluten Betrachtung zu erheben, nämlich die dionysische Trias von Reinigung, Erleuchtung und Vollendung. Und zwar soll, wie es in diesem Zusammenhang näher heißt, die Seele durch den Glauben gereinigt, durch die Wissenschaft erleuchtet und schließlich durch die Vergottung vollendet werden.[2]) Vergleichen wir die Art und Weise, wie Eriugena den Menschen für die Vereinigung mit Gott vorzubereiten sucht, mit derjenigen, die wir bei Beginn des Mittelalters bei Gregor dem Großen vorfinden, so fällt das Zurücktreten des asketischen Elements gegenüber der Betonung des Intellektuellen auf.[3])

Auf Grund dieser Sätze dürften wir kaum Bedenken tragen, Eriugena als Vertreter einer mystischen Schauung des Göttlichen im Sinne eines plötzlich einsetzenden visionären Erfassens in verzücktem Zustand anzusehen. Die nähere Kenntnis dessen, was Eriugena über das Zustandekommen der ersten Bewegung ausführt, wird in gewisser Hinsicht jedoch eine Modifizierung dieser Auffassung notwendig machen.

Der Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit einer Schauung des Göttlichen geht in den die erste Bewegung behandelnden Sätzen die allgemeine Feststellung voraus, daß ein Erkennen nur dann möglich ist, wenn das Begreifende höher als das Begriffene ist, und daß der menschliche

[1]) *Homil. in prol. ev. sec. Ioan.* (285 D): Non enim (sc. Ioannes) aliter potuit ascendere in Deum, nisi prius fieret Deus. Ut enim radius oculorum nostrorum species rerum sensibilium coloresque non prius potest sentire, quam se solaribus radiis immisceat, unumque in ipsis et cum ipsis fiat, ita animus sanctorum puram rerum spiritualium omnemque intellectum superantium cognitionem non suffert accipere, nisi prius incomprehensibilis veritatis participationem dignus efficiatur habere.

[2]) *Comm. in ev. sec. Ioan.* (338 D) *Div. nat.* I, 9 (449 D). Vgl. S. 54.

[3]) Die asketische Forderung der Loslösung vom Irdischen, der Unterdrückung der Begierden fällt zwar, wie z. B. III, 20 (683 CD); IV, 19 (835 B) zeigt, bei Eriugena nicht ganz aus (vgl. Christlieb 450), tritt aber in der Tat stark zurück. So läßt Eriugena V, 36 (970 D) virtute actionis et scientiae das Fleisch, die Welt und sich selbst überwinden.

Geist folglich nur dasjenige zu erkennen vermag, was niedriger als er selbst ist.[1]) Bei dieser Denkweise ergab sich die die Erfahrung hinter sich lassende, rein spekulativ vorgehende Gottesbetrachtung als Problem. Eriugena wirft selbst die Frage auf, wie es dem Intellekt möglich sei, „sich über sich selbst und jede Kreatur zu erheben", um den von allem Geschaffenen weit abliegenden göttlichen Mittelpunkt umkreisen[2]) und der Gottheit „anhaften" zu können.[3]) Erwecken die bei dieser Formulierung gebrauchten Begriffe und Ausdrücke an sich schon Erinnerungen an die traditionelle Behandlung der visionären Gottesschau, so wird dieser Eindruck durch die Beantwortung noch verstärkt. Wir hören, daß uns nur die göttliche Gnade dazu verhelfen kann.[4]) Über die Art ihres Eingreifens erklärt Eriugena nichts sagen zu können, da uns das Selbstbewußtsein hier völlig im Stich lasse. Als Beleg dafür weist er auf die bekannte Stelle im 2. Korintherbrief 12, 2—4 hin, wo der Apostel, von seiner Entrückung ins Paradies erzählend, zweimal bemerkt, daß er nicht wisse, ob er dabei im Körper oder außerhalb desselben gewesen sei.[5]) Menschenweisheit übersteigt es sowohl, wie der Logos zum Menschen herniedersteigt, als auch, wie dieser zur Gottheit emporgelangt.[6])

Bringen wir diese Darlegungen mit den schon früher erwähnten Lehren über die erste Bewegung in Beziehung, so ergibt sich, daß diejenigen Sätze, welche uns die erste Bewegung vermitteln soll, also die der negativen Theologie und die Ergebnisse der rein spekulativ vorgehenden Metaphysik, die ja für Eriugenas pantheisierende Denkweise im Grunde auch nichts anderes als Gottesbetrachtung ist, nur im Zustand der Erhebung des Geistes über sich und die Erfahrungswelt vermittelst einer Union mit der Gottheit gewonnen werden. Jene reinen Anschauungen des Intellektes würden sonach auf keinen anderen Grundlagen als die Vision des Apostels Paulus, von der vorhin die Rede war, beruhen. Indessen erhebt sich doch noch ein gewisser Zweifel gegen die Richtigkeit dieser Interpretation. Einerseits werden jene Sätze offenbar im vollen Lichte des Bewußtseins gewonnen, andererseits aber erscheint ihre Entstehung durch die Annahme, daß der Geist ihrer nur dann teilhaftig wird, wenn er der Welt entrückt, zu Gott aufgestiegen und mit ihm vereint ist, in mystisches Dunkel getaucht. Diese Schwierigkeit löst

[1]) I, 43 (485 B).

[2]) II, 23 (576 A): Sed quo modo vel qua ratione intellectus, dum intra terminos humanae naturae concluditur, supra seipsum omnemque creaturam potest ascendere, ut circa incognitum Deum, qui longe ab omni creata natura remotus est, suos substantiales motus valeat perficere, quaerendum puto.

[3]) *A. a. O.:* Pervenitur ad considerandum, quomodo natura creata extra seipsam potest ascendere, ut creatrici naturae valeat adhaerere.

[4]) *A. a. O.* (576 B): Nulli siquidem conditae substantiae naturaliter inest virtus, per quam possit et terminos naturae suae superare ipsumque Deum immediate per seipsum attingere; hoc enim solius est gratiae, nullius vero virtutis naturae.

[5]) *A. a. O.*

[6]) *A. a. O.* (576 C): Ut ergo superat omnem intellectum, quomodo Dei verbum descendit in hominem; ita superat omnem rationem, quomodo homo ascendit in Deum.

sich indessen, wenn wir anderweitiges Material heranziehen. In der Lehre vom Bösen ist vom Unterschied der rein spekulativen und der empirischen Betrachtung mehrfach die Rede. Hier heißt es u. a.: „O wie selig sind diejenigen, welche alles, was hinter Gott kommt, mit ihren Geistesblicken zugleich sehen und sehen werden! Ihr Urteil täuscht sich in nichts, weil sie alles in der Wahrheit betrachten; für sie ist in der Gesamtheit der Naturen nichts Anstößiges oder Widriges; denn sie urteilen nicht nach dem Teil, sondern nach dem Ganzen[1]), weil sie weder innerhalb der Teile des Ganzen, noch innerhalb des Ganzen selbst einbegriffen sind, sondern sich durch die Höhe der Betrachtung *(altitudine contemplationis)* über das Ganze und die Teile erheben. Denn wären sie unter den Teilen des Ganzen oder im Ganzen selber eingeschlossen, so könnten sie in der Tat weder über die Teile noch über das Ganze richtig urteilen. Deshalb ist es für denjenigen, der über die Teile und das Ganze richtig urteilt, notwendig, daß er sich über alle Teile und das Ganze des geschaffenen Alls mit der Kraft und Reinheit des Geistes erhebt . . . . Aber wohin steigt jener geistige Mensch, der über alles urteilt . . . .? Etwa zu Demjenigen, der alles überragt und umfaßt und in dem alles ist? Zu Gott selber also steigt er auf, der das All der Kreatur zugleich betrachtet, unterscheidet und beurteilt; und sein Urteil trügt ihn nicht, weil er in der Wahrheit selber, die weder täuscht, noch getäuscht wird, alles sieht, weil er ist, was sie selber ist. In der Kraft der innersten geistigen Betrachtung tritt der Mensch in die Ursachen der Dinge, die er beurteilt, ein. Denn nicht gemäß den äußeren Gestalten der sinnlichen Dinge unterscheidet er alles, sondern nach ihren inneren Gründen und unveränderlichen Anlässen und Urbildern, in welchen alles zugleich und eins ist.“[2]) Aus diesen Sätzen geht klar hervor, daß jenes als Voraussetzung für das intuitive Erkennen des Intellekts angenommene Entrücktsein des Geistes nur in übertragendem Sinne gemeint ist, daß das geforderte Emporsteigen des Geistes nur die gedankliche Erhebung über die Sphäre des Sinnfälligen und Empirischen zu der des Intelligiblen bedeuten soll. Eriugena ist weit davon entfernt, an Verzückung und Exstase im eigentlichen Sinne zu denken. Die Vereinigung mit dem Absoluten läßt er nicht eine Unterbrechung, sondern nur eine Steigerung der normalen Bewußtseinstätigkeit zur Folge haben. Indem er nicht nur diejenigen selig preist, „welche alles . . . . mit ihren Geistesblicken zugleich sehen“, sondern auch die, welche „sehen werden“, gibt er zu erkennen, daß er die absolute Betrachtungsweise auch für die den Gerechten im Jenseits beschiedene Erkenntnisform hält.[3])

[1]) Wenn Eriugena zwischen einem iudicare de parte und de toto unterscheidet, so sei erwähnt, daß dies, vermutlich im Anschluß an Augustin (Conf. XII, 13, *PL.* 32, 832), bei Beginn des Mittelalters schon Cassiodor getan und die letztere Betrachtungsweise den Seligen im Jenseits zugewiesen hatte *(De an.* 2; *PL.* 70, 1286C*)*.

[2]) V, 36 (970 AB). [3]) Vgl. die folg. Anm.

Vergleichen wir jetzt das von ihm über die erste Bewegung Gesagte mit seinen Ausführungen über die Theophanie, so stellt sich zwischen den in beiden Fällen gemachten wesentlichen Bestimmungen eine merkwürdige Übereinstimmung dar. Beide Erkenntnisprozesse werden auf die gleichen Ursachen zurückgeführt, auf das Emporsteigen des Menschengeistes und seine Vereinigung mit dem herniedersteigenden Logos. Das Subjekt der Erlebnisse ist hier wie dort das gleiche; zur Bezeichnung dienen in den betreffenden Ausführungen die Worte *intellectus* und *mens*. Die Mittel zur Herbeiführung einer entsprechenden Disposition des menschlichen Geistes werden in genau derselben Weise angegeben. Was hienieden nur in besonderen Fällen und unter bestimmten Voraussetzungen möglich sein soll, ebendies erscheint in beiden Zusammenhängen als den Gerechten im Jenseits ständig winkender Lohn. Daß der in der Theophanielehre als *excessus mentis* näher bezeichnete Zustand auch nur als gedankliches Aufsteigen über die Körperwelt aufzufassen ist, dürfte nach obigen Ausführungen kaum bezweifelt werden.[1]) Bei dieser ganzen Sachlage entsteht die Frage, ob die bei der ersten Bewegung durch göttliche Erleuchtung gewonnenen Einsichten nicht vielleicht gar mit jenen „Theophanien" überhaupt identisch sind. Diese Möglichkeit erwägend fällt uns ein, daß Eriugena bei der Bestimmung des Inhalts der Theophanien das religiöse Moment gänzlich beiseite ließ; die Theophanien wurden zu unserer Überraschung zu Abbildern der primordialen Prinzipien. Je länger man über den Sinn dieser Deutung nachdenkt, um so wahrscheinlicher wird es, daß unter den aus der Idealwelt in unseren Geist dringenden göttlichen Strahlen und Reflexen nichts anderes in der Tat als die durch die erste Bewegung vermittelten Wahrheiten gemeint sind. Die Bestätigung für die Richtigkeit dieser Ansicht aber wird uns noch durch die Erörterung des über die zweite Bewegung von unserem Scholastiker Ausgeführten zuteil.

b) Der Verstand (ratio).

Die zweite Bewegung wird an die *ratio*, den *λόγος*, den Verstand oder, wie es unter dem metaphysischen Gesichtspunkt heißt, an die *δύναμις*, *virtus*, die Kraft geknüpft.[2]) In den sonstigen Darlegungen Eriugenas erscheint die *ratio* wie üblich als das diskursiv tätige Denken, als Vermögen des Schließens und Beweisens. Innerhalb der Theorie von den drei geistigen Bewegungen aber tritt diese Auffassung zurück. Nur insofern macht sie sich geltend, als der Verstand hier zum Organ der affirmativen und kausalen Theologie gemacht wird.[3]) Vom unbekannten Gott nämlich soll er erkennen, daß er die

[1]) Die Richtigkeit dieser Ansicht erhellt auch aus folgender Bemerkung (*a. a. O.* 977 Df.): Siquidem sancti, qui adhuc in carne constituti, virtute actionis et scientiae carnem et mundum seque ipsos superantes usque ad ipsum Deum a l t i t u d i n e c o n t e m p l a t i o n i s a s c e n d e r u n t, non in phantasiis rerum sensibilium, sed in theophaniis divinarum virtutum laboris sui mercedem, insuper etiam deificationis gratiam accipient.

[2]) II, 23 (577 A). [3]) *A. a. O.* (576 C).

Ursache alles Seienden ist und die Urprinzipien der Dinge von ihm und in ihm von Ewigkeit her begründet sind.[1]) So gut wie der Scholastiker bei diesem Gedanken von den Ambiguen ausging, so läßt er sich auch bei der Bestimmung des Objekts von Maximus leiten.[2]) Was bei diesem die *λόγοι* sind, das sind hier die *causae primordiales.* Der Verstand soll im Hinblick darauf allerdings nur die Tatsache ihrer Existenz sowie ihren Hervorgang in Wirkungen zu erfassen fähig sein.[3])

Mit den erwähnten Sätzen werden ohne rechten Zusammenhang andere verbunden, in welchen sich Eriugenas Denken ungleich stärker über die Vorlage erhebt. Diese Ausführungen fesseln uns aber zugleich auch durch ihren höchst eigenartigen Inhalt. Sie gelten der Bestimmung des Ursprungs der Verstandeserkenntnis und des Verhältnisses zwischen der ersten und zweiten Bewegung.

Über Maximus hinausgehend, betrachtet Eriugena die Idealwelt nicht bloß als Objekt, sondern auch als Quelle der Verstandeserkenntnis. Wie der Seele aus der niederen Welt die Anschauungsbilder der sinnlichen Dinge zufließen, ebenso werden ihr aus der höheren Welt der primordialen Prinzipien Inhalte zuteil, die, wie bemerkt wird, von den Griechen als Theophanien, von den Lateinern als *divinae apparationes* bezeichnet werden.[4]) Die Beschaffenheit dieser Inhalte wird klar, wenn die Tätigkeit des Verstandes darin gesehen wird, dasjenige in den Urgründen als Einheit subsistierend zu erfassen, was der innere Sinn in der Erscheinungswelt als Vielfaches erblickt. Es können daher nur die allgemeinsten und höchsten Begriffe und Urwahrheiten gemeint sein.[5]) Zumal diese der Hochwelt des *κόσμος νοητός* entstammenden Inhalte ausdrücklich als Theophanien bezeichnet werden, so kann kein Zweifel mehr übrigbleiben, daß diese mit jenen „Abbildern" der Primordialprinzipien, von welchen in der Theophanienlehre die Rede ist, identisch sind.[6]) Der innere Zusammenhang zwischen dieser Theorie und den Ausführungen über die Bewegungen des Geistes tritt im übrigen noch weiter hervor, wenn wir erfahren, daß der Verstand nicht selbst unmittelbar

---

[1]) *A. a. O.* (572 D f.). [2]) Vgl. S. 49. [3]) *A. a. O.* (577 A).

[4]) II, 23 (576 D f.): Ut enim ex inferioribus sensibilium rerum imagines, quas Graeci phantasias vocant, anima recipit, ita ex superioribus, hoc est primordialibus causis, cognitiones, quae a Graecis theophaniae, a Latinis divinae apparitiones solent appellari, sibi ipsi infigit et per ipsas quandam de Deo notitiam percipit.

[5]) *A. a. O.* (578 CD): Quodcunque anima humana per intellectum suum in ratione sua de Deo deque rerum principiis uniformiter cognoscit, semper uniformiter custodit; quodcunque vero per rationem in causis unum et uniformiter subsistere perspicit, hoc totum per sensum in causarum effectibus multipliciter [Migne: et uniformiter] intelligit; et iterum totum, quod per sensum multipliciter sparsum in effectibus intelligit, per rationem in causis unum uniformiter subsistere perspicit. *A. a. O.* (578 A): Cunctae quidem essentiae in ratione unum sunt, sensu vero in essentias differentes discernuntur. Omnium itaque essentiarum ex suorum principiorum simplicissima unitate per intellectum descendentem simplicissimam cognitionem ratio percipit; sed sensus ipsam simplicitatem per differentias segregat. Vgl. die S. 50 Anm. 1 erwähnte Ausführung des Maximus, der den Verstand die Begriffe der Dinge *ἑνοειδῶς κατὰ μίαν ἁπλῆν τε καὶ ἀδιαίρετον φρόνησιν* erfassen ließ. [6]) Vgl. S. 55. 60.

mit der höheren Welt in Verbindung steht, daß ihm die Theophanien vielmehr durch die Vernunft vermittelt werden, welche, wie wir wissen, bei ihrer Bewegung mit der Gottheit in Kontakt steht, so daß sie also in letzter Linie auf diese zurückgehen.

Hatte sich nämlich Maximus bezüglich der Entstehung des dem Verstand zugesprochenen Wissens mit der Annahme begnügt, daß dieser es sich auf dem Wege wissenschaftlicher Tätigkeit erwirbt[1]), so stellt sich dieser Prozeß in den Augen Eriugenas ungleich komplizierter dar. Die Vernunft prägt, so belehrt er uns, dasjenige, was sie auf dem Wege „gnostischer" Schauung erfaßt, dem Verstand auf.[2]) In diese Theorie den eben erwähnten Satz aus den Ambiguen hineinarbeitend, drückt er sie auch in der Weise aus, daß er die Vernunft das, was sie von Gott und den Prinzipien der Dinge „aufs reinste", d. h. auf dem Wege der absoluten Betrachtungsweise erkennt, im Verstand „durch eine gewisse wunderbare Betätigung des Wissens" vermittelst der Erkenntnis erschafft.[3]) Vergegenwärtigen wir uns, daß Eriugena nicht von dem Seelenwesen und unter sich real verschiedene Kräfte im Sinne der aristotelischen Psychologie kennt, ihm die sog. Vermögen in Wahrheit nur Bezeichnungen für die verschiedenen Funktionen der einheitlichen Seele darstellen[4]), so wird verständlicher, was mit der weiteren Bestimmung, daß die Vernunft den Verstand erzeugt, gemeint ist. Nicht ein seelisches Vermögen soll ein anderes hervorrufen, sondern eine Funktion eine andere bewirken. In diesem Sinn heißt es, daß die Vernunft, insofern sie dem Verstand die bewußten Erkenntnisse aufprägt, ihn damit zugleich entstehen läßt.[5]) Mit Hilfe eines in der antiken und patristischen Philosophie auf verschiedene Verhältnisse angewandten Bildes, des vom Künstler und seinem Wirken[6]), versucht der Scholastiker die erwähnte Beziehung zwischen Vernunft und Verstand etwas anschaulicher zu machen. Wie der Künstler von sich aus und in sich die Grundlagen seiner Tätigkeit entstehen läßt, in diesen gleichsam seine künftigen Werke im voraus kennt und der Potenz nach schafft, so soll in ähnlicher Weise auch

---

[1]) Vgl. S. 49.

[2]) *A. a. O.* (577 Df.): Omne siquidem, quod intellectus ex primordialium causarum gnostico contuitu arti suae, hoc est rationi imprimit, per sensum suum ex se procedentem eiusque operationis nomine appellatum in proprias rationes singularum rerum, quae primordialiter in causis universaliterque creatae sunt, dividit. *A. a. O.* (578 C.): Quodcunque anima per primum suum motum, qui est intellectus, de Deo et primordialibus causis uniformiter et universaliter cognoscit, secundo suo motui, qui est ratio, eodem modo uniformiter universaliterque infigit.

[3]) II, 24 (579 BC): Humanus intellectus, quodcunque de Deo deque omnium rerum principiis purissime incunctanterque percipit veluti in quadam arte sua, in ratione dico, mirabili quadam operatione scientiae creat per cognitionem inque secretissimis sinibus ipsius recondit memoriam.

[4]) Vgl. S. 32. [5]) II, 23 (577 A). S. vorhin S. 60 Anm. 2 und nacher S. 63 Anm. 3.

[6]) Plotin ließ den Nus der Allseele die Begriffe zuführen, wie die Kunst die entsprechenden Begriffe in die Seele des Künstlers legt (*Enn.* V, 9, 3. H. F. Mueller 220, 10 ff.). Einige sonstige Anwendungen sind bei H. Meyer, *Gesch. der Lehre von den Keimkräften* 148 Anm. 11 und bei C. Gronau, *Poseidonios* 46; 182; 191 Anm. 1 erwähnt.

die Vernunft aus sich und in sich den Verstand bewirken, in welchem sie alles, was sie tun will, vorher schaut[1]) und der Ursache nach vorher bewirkt.[2]) Mit der Feststellung eines kausalen Verhältnisses zwischen Vernunft und Verstand ist die Bestimmung ihrer beiderseitigen Beziehung aber noch nicht zu Ende geführt. Das von der Vernunft Erkannte, ist Eriugenas Ansicht, kommt nicht in der Vernunft selbst zum Bewußtsein, sondern erst im Verstand. In diesem Bewußtwerden soll dieser aber auch zugleich bestehen und insofern wieder die Vernunft in ihm in Erscheinung treten.[3]) Im Hinblick darauf, daß im Verstand die von der Vernunft erkannten Inhalte zur Anschauung gelangen, wird der Verstand, die *ratio*, zu einem „wesenhaften Schauen" *(obtutus substantialis)*.[4]) Da die Vernunft im Verstand gewissermaßen Gestalt annimmt, in ihm erst offenbar wird, wird der Verstand als die Form der Vernunft bezeichnet.[5]) Auf Grund dieser Darlegungen über das zwischen Vernunft und Verstand bestehende Verhältnis dürfte jetzt verständlich sein, was mit Wendungen wie die, daß die Seele durch die Vernunft im Verstand erkennt[6]), oder kürzer, daß die Vernunft durch den Verstand erkennt[7]), gemeint ist. Fragen wir nach dem Motiv für die Auffassung des Verstandes als eines Entwicklungsstadiums der Vernunft, so ist dieses nicht schwer zu finden. Es liegt in dem spekulativ-theologischen Bestreben, in dem menschlichen Geist das Abbild der Gottheit nachzuweisen. Die Trinitätslehre in der Form, wie er sie selbst vertritt[8]), ist ihm aber auch zugleich zum Führer für die psychologische Konstruktion selbst geworden. Daß ihm in diesem Zusammenhang die trinitarischen Verhältnisse vorschwebten, deutet er uns selbst an, indem er die zwischen Vernunft und Verstand bestehende Relation ausdrücklich mit der zwischen der ersten und zweiten göttlichen Person angenommenen in Parallele stellt. Ähnlich wie die Gottheit ihrem An-sich-Sein nach weder sich selbst noch anderen bekannt ist[9]), sondern erst in ihren Theophanien sichtbar wird, so wird, heißt es, auch die ihrem Wesen nach gleichfalls sich wie anderen unbegreifliche Vernunft erst in dem aus ihr hervorgehenden Verstand offenbar.[10]) Wie unser Scholastiker mit der christlich-theologischen Lehre,

---

[1]) Vgl. Boëthius, der die intelligentia als uno ictu cuncta prospiciens (s. S. 52 Anm. 7) bezeichnet hatte.

[2]) *A. a. O.* (577 AB). Vgl. 577 Df. II, 24 (579 B).

[3]) II, 23 (577 B): [Ratio] non immerito forma eius [animi, hoc est intellectus] nominatur; siquidem ipsi et aliis apparere incipit. Nam quemadmodum causa omnium per seipsam nec a seipsa nec ab aliquo inveniri potest, quid sit; in suis vero theophaniis quodammodo cognoscitur, ita intellectus, qui semper circa eum volvitur, et ad eius imaginem omnino similem conditus est, nec a se ipso nec ab aliquo intelligi potest, quid sit, in ratione autem, quae de ipso nascitur, incipit apparere.

[4]) *A. a. O.*

[5]) Die Bezeichnung des göttlichen Logos als Form (s. S. 11) dürfte im obigen Fall die Anregung gegeben haben.

[6]) *A. a. O.* (578 C). [7]) *A. a. O.* (578 A). [8]) Vgl. S. 65 Anm. 5.

[9]) Vgl. das über die Grenzen der Erkenntnis handelnde Kapitel. [10]) S. Anm. 3.

daß die erste göttliche Person die zweite erzeugt, unmittelbar die philosophische Ansicht verknüpft, daß sich der unbestimmte Urgrund im Logos als der Weltidee, als dem Inbegriff der primordialen Prinzipien offenbart und entfaltet, genau so läßt er den Verstand nicht nur aus der Vernunft hervorgehen, sondern diese auch in jenem zum Ausdruck kommen und in Erscheinung treten.

c) Der innere Sinn (sensus interior).

Die dritte und niedrigste Bewegung hatte Maximus *κατὰ αἴσθησιν* erfolgen lassen. Wo Eriugena sich um genauere Bezeichnung bemüht, spricht er nicht von *sensus* schlechthin, sondern gebraucht den Ausdruck *sensus interior*.[1]) Aber auch diese Bezeichnung ist im vorliegenden Fall noch unklar genug. Man wird vermutlich zunächst an ein zentrales Vermögen der Wahrnehmung denken, wie es Aristoteles im *αἰσθητήριον κοινόν* und später Augustin in seinem *sensus interior*[2]) und bei Beginn der Frühscholastik Gregor der Große im *sensus cerebri*[3]) erblickten. Ebensowenig wie Maximus hat aber Eriugena hier ein Vermögen der sinnlichen Seele im Auge; sein „innerer Sinn" gehört dem höheren Geistesleben an und kommt nur dem Menschen, nicht aber dem Tier zu. Dem Sachverhalt angemessener erscheint der von ihm gewählte griechische Ausdruck *διάνοια*[4]), da es sich um dasjenige Denken handelt, welches den Wirkungen der primordialen Ursachen und damit der Erscheinungswelt zugewandt ist und über diese reflektiert. Der innere Sinn stellt dem Scholastiker das Vermögen der Begriffsbildung dar. Über die Art und Weise ihres Zustandekommens erfahren wir, daß die sinnlichen Anschauungsbilder, miteinander in Beziehung gebracht, in ihre Bestandteile zerlegt, geordnet und eingeteilt werden.[5]) Indem die sich so ergebenden Begriffe in entsprechender Weise weiter verarbeitet werden, gelangt der innere Sinn zu immer höheren Einheiten.[6]) Es ergibt sich somit, daß der Scholastiker in der Kenntnis des Wesens der Abstraktion Cassiodor und Isidor[7]) nicht

[1]) II, 23 (577D).

[2]) Vgl. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus* 43; 135; Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin a. a. O.* 39. Kälin 32.

[3]) S. Näheres in meiner im Vorwort angekündigten Schrift *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.*

[4]) *A. a. O.* (577D).

[5]) *A. a. O.* (573AB): Tertius motus est compositus, per quem, quae extra sunt, anima tangens, veluti ex quibusdam signis apud se ipsam visibilium rationes reformat (vgl. Dionysius und Maximus an den S. 48 Anm. 3, S. 49 Anm. 1 angeführten Stellen) . . . Primo phantasias ipsarum rerum per exteriorem sensum quinque partitum secundum numerum instrumentorum corporalium, in quibus et per quae operatur, accipiens, easque secum colligens, dividens, ordinans disponit; deinde per ipsas ad rationes earum, quarum phantasiae sunt, perveniens, intra seipsam eas, rationes dico tractat atque conformat. Vgl. IV, 7 (765C): Rerum sensibilium . . . phantasias, dum memoriae infigo easque inter me ipsum tracto, divido, comparo ac veluti in unitatem quandam colligo, quandam notitiam rerum, quae extra me sunt, in me effici perspicio.

[6]) S. in voriger Anm. die erste Stelle.

[7]) Vgl. meine Abhandlung *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik.*

nachsteht. Wie sich aus seinem Kommentar zu der Boëthius-Schrift *De Trinitate* ersehen läßt, ist ihm auch der Ausdruck selbst geläufig.[1]) Der Einfluß des Boëthius ist es, welcher ihn die auf die Begriffsbildung sich beziehenden Sätze des Dionys und Maximus[2]) ohne weiteres in aristotelischem Sinn verstehen und deuten läßt. Auch für die Angabe der sich beim Abstraktionsverfahren abspielenden Teiloperationen dürften ihm die Ausführungen des Boëthius die Wege gewiesen haben.

Eriugena läßt den inneren Sinn indessen nicht nur auf dem analytischen und induktiven Wege zu immer allgemeineren Einheiten emporschreiten, sondern auch synthetisch und deduktiv von diesem zum Einzelnen abwärtsgelangen. Was der Verstand als Einheit auffaßt, soll von ihm in die immanenten Gattungen, Arten und Individuen zerlegt werden.[3]) Da bei diesem deduktiven Verfahren nicht die empirische, sondern die absolute Betrachtungsweise in Anwendung kommt, so wird diese Tätigkeit des inneren Sinnes als *operatio gnostica* gekennzeichnet.[4])

Die Rücksicht auf die Trinitätsspekulation ist wieder maßgebend, wenn behauptet wird, daß, wie der Verstand von der Vernunft erzeugt wird, so auch der beider Tätigkeit fortsetzende innere Sinn aus der Vernunft vermittelst des Verstandes hervorgeht.[5])

Im Gegensatz zu *ratio* und *intellectus* wird im Anschluß an Maximus der innere Sinn als zusammengesetzt bezeichnet. Diese Eigenschaft wird ihm aber nicht seinem An-sich-Sein nach zugesprochen — seiner Natur nach soll er nicht weniger einfach sein als die beiden anderen Kräfte —, sondern nur im Hinblick auf seine Quelle, insofern diese der fünffach gespaltene Sinn bildet.[6])

Die freien Künste.

Bei der Erörterung der höheren erkennenden Funktionen des menschlichen Geistes darf nicht unerwähnt bleiben, daß Eriugena wenn auch nicht dort, wo er die seelischen Tätigkeiten im Zusammenhang aufzählt und einzuteilen sucht, so doch gelegentlich hierzu auch die sieben freien Künste rechnet.

---

[1]) Er entwickelt in dem erwähnten Kommentar (Rand 34, 20ff.) die von Boëthius, *De Trin.* 2 (Peiper 152) im Anschluß an die aristotelische Dreiteilung der theoretischen Wissenschaft geforderten dreifachen Erkenntnisweisen. Maßgebend ist auch für ihn die Beziehung der Wissensgegenstände zur Materie einerseits und zur abstrahierenden Tätigkeit der Seele andererseits. So ergibt sich, daß das Physikalische sowohl an sich materiell ist als auch im Körperlichen betrachtet wird, daß das Mathematische zwar an sich unkörperlich ist, aber nicht vom Körperlichen „abstrahiert" ist, das Theologische sowohl immateriell als auch „abstrahiert" ist.

[2]) S. S. 48 f.

[3]) *A. a. O.* (577 BC. 578 AB); II, 24 (581 AB). [4]) *A. a. O.* (581 B).

[5]) II, 23 (577 D): interior, qui similiter ab intellectu procedit per rationem. Hier ist die von ihm bevorzugte Formel für den Ausgang des Hl. Geistes a patre per filium (II, 32, 609, 33; 611 A) genau nachgeahmt. [6]) *A. a. O.* (573 AB).

Diesen Standpunkt entwickelt er in seiner hier später noch zu erörternden Lehre vom Ort. Nachdem er in diesem Zusammenhang dargetan hat, daß der Ort eines Dinges seine Definition sei, untersucht er u. a., ob die Natur des definierenden Geistes vom Ort bzw. der Definition verschieden ist. Da nach seiner Ausführung das Definieren Sache der Dialektik ist, diese aber zu den artes gehört, so gestaltet sich die Beantwortung jener Frage zu einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Geist und artes überhaupt. Deren Auffassung als Akzidentien der Seele erscheint ihm unzulänglich; denn seiner Ansicht nach wurzeln sie im Wesen der Seele selbst. Bei der Durchführung dieses Gedankens knüpft er zunächst an die aus anderem Zusammenhang bereits bekannte Unterscheidung von Wesenheit, Kraft und Tätigkeit an, bringt die artes unter den letzten Gesichtspunkt und weist mit Berufung auf Dionys[1]) darauf hin, daß die Tätigkeit mit den beiden anderen Momenten, also auch der Wesenheit, eine unabtrennbare und unlösliche Einheit bildet.[2]) Sonach operiert er noch mit dem Gedanken, daß die Grundbegriffe der artes ihrem Inhalt nach unveränderlich sind. Er bemerkt, daß die Künste nach der Ansicht der Philosophen ewig und unveränderlich der Seele zukämen[3]), und schließt daraus, daß sie nicht bloß Akzidentien, sondern in der Natur des menschlichen Geistes selbst wurzelnde Tätigkeiten oder Kräfte seien[4]), wobei höchstens zweifelhaft wäre, ob die artes, weil selbst ewig und vom Geist unabtrennbar, diesem Ewigkeit verleihen oder ob umgekehrt sie ihnen als ihr Träger der Geist verleiht oder ob beide Faktoren einfach als gleich ewig untrennbar miteinander verbunden sind.[5])

Außer im Hauptwerk kommt die Ansicht, daß die sieben freien Künste verschiedene Äußerungsweisen der begriffbildenden Tätigkeit der menschlichen Seele sind, deren Differenzierung nicht durch äußere Einflüsse hervorgerufen wird, sondern durch die Natur der Seele selbst bedingt ist, auch in den Scholien zu Martianus Capella zum Ausdruck. Als im Wesen des Geistes selbst wurzelnd werden die artes hier solchen Disziplinen, welche auf Grund eines gewissen Nachahmungstriebes entstehen oder vom Menschengeist erst erdacht werden[6]), gegenübergestellt.[7])

---

[1]) Vgl. S. 52 Anm. 2. [2]) I, 44 (486 AC).

[3]) Augustin bezeichnete die Wahrheiten der *artes liberales*, jedenfalls der geistig idealen Wissenschaften mit Vorliebe als *veritates* oder *rationes aeternae* (vgl. J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus, Beitr. z. Gesch. d. Philos.* XIX, 2, Münster 1916, 16).

[4]) *A. a. O.* (486 C): Siquidem a philosophis veraciter quaesitum repertum est, artes esse aeternas et semper immutabiliter animae adhaerere, ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur, sed naturales virtutes actionesque, nullo modo ab ea recedentes nec recedere valentes, nec aliunde venientes, sed naturaliter ei insitas.

[5]) *A. a. O.* (486 CD).

[6]) Bei den Künsten ersterer Art denkt Eriugena an Malerei und Skulptur, als Beispiel der letzteren gibt er selbst (s. die folgende Anm.) die Baukunst an.

[7]) [Artes liberales] naturaliter in anima intelliguntur. Non sic ceterae artes, quae imitatione quadam vel excogitatione humana fiunt, ut architectoria et ceterae . . . . liberales

Einen Versuch, diese Lehre von den artes als seelischer Funktionen mit seinen sonstigen Ausführungen über die erkennenden Tätigkeiten irgendwie in organische Verbindung zu bringen, hat Eriugena nicht unternommen.

Anhang.

Scientia und sapientia.

In vorliegendem Zusammenhang sei erwähnt, daß Eriugena auch das der Frühscholastik von Anfang an bekannte, ihr u. a. durch Augustin und Lactanz vermittelte[1]) Begriffspaar scientia und sapientia gelegentlich erwähnt. Eine irgendwie bemerkenswerte Rolle spielt es in seinen Ausführungen nicht. Sie stellen ihm *virtutes*, besondere Tüchtigkeiten intellektueller Art dar. Das über sie Ausgeführte gilt der Feststellung der ihnen eigenen Objektsphären. In der *sapientia* sieht der Scholastiker dasjenige Vermögen, durch das sich der betrachtende Geist des Menschen oder Engels dem Göttlichen, Ewigen und Unveränderlichen zuwendet, mag es sich dabei um die erste Allursache selbst oder die primordialen Prinzipien handeln. Die *scientia* erscheint dagegen als diejenige Kraft, vermöge deren sich das Denken von Engel und Mensch mit der Natur der aus den Primordialursachen hervorgegangenen, in Gattungen und Arten geteilten Erscheinungswelt befaßt und ihren Unterschieden und Eigentümlichkeiten nachforscht. In Betracht kommen dabei sowohl die körperlichen Dinge selber als auch die sich in ihnen offenbarenden Arten und Gattungen. In diesem Sinn ist dem Philosophen die *sapientia* mit der Theologie, die *scientia* mit der Physik, d. h. der Naturlehre im weitesten Sinne des Wortes, identisch.[2])

Augustin hatte sie bezüglich des Gegenstandes in der nämlichen Weise voneinander unterschieden, damit unmittelbar zugleich aber eine Unterscheidung hinsichtlich der Erkenntnisweise verbunden. Während die Objekte der *sapientia* unmittelbarem Erfassen, innerem Schauen *(intelligere)* zugänglich sind, werden diejenigen der *scientia* durch diskursives, von der Erfahrung ausgehendes Denken *(rationari)* erkannt.[3]) Eriugena beschränkt sich dagegen darauf, wie aus dem Erwähnten hervorgeht, der *sapientia* das Idealreich und

---

disciplinae naturaliter insunt in anima, ut aliunde venire non intelliguntur (Hauréau, *Notices et extraits des manuscripts*, t. XX, 2e p. S. 29f., Paris 1862).

[1]) S. in meiner S. 64 Anm. 3 erwähnten Schrift gegen Ende des Kapitels über Isidor.

[2]) III, 3 (629 AB). Wenn Eriugena bei der Bestimmung der scientia als Physik noch bemerkt, daß dieser im Organismus der Wissenschaft immer die Ethik folgt, so ergibt sich, daß er hier den sog. platonischen Einteilungstypus, die Dreiteilung der Philosophie in Physik, Ethik und Logik, welche den Vertretern der frühesten Scholastik allgemein bekannt war (vgl. L. Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* IV, 2—3, Münster 1903, 194f.), im Auge hat. Betreffs der sonstigen sich bei Eriugena findenden Bemerkungen über die Einteilung der Wissenschaften s. J. Huber *a. a. O.* 150f.

[3]) S. Hessen 38.

dessen göttlichen Urgrund, der *scientia* die empirische Welt als Betätigungssphäre zuzuweisen. Unterschiede bezüglich der Methode der Erkenntnis mit dieser Scheidung zu verbinden, liegt ihm fern. Er bezeichnet sowohl die *sapientia* wie die *scientia* als Spezies der *ratio*.[1]) Sollte in diesem Fall, wie anzunehmen ist, nicht der Verstand im engeren Sinne, sondern die vernünftige Naturanlage des Menschen überhaupt gemeint sein, so würde die Unterlassung speziellerer Angaben bei dieser Gelegenheit deutlich zeigen, daß ihn dieser Punkt nicht weiter interessiert.

[1]) *A. a. O.* (629 A): Rationis item duplex species arridet, una sapientia, altera scientia.

Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft:

Fortsetzung von Seite 3 des Umschlags.)

Heft 21: Das Deutsche Observatorium in Spitzbergen. Beobachtungen und Ergebnisse. I. Herausgegeben von *H. Hergesell.* Lex. 8°. V, 65 S. 1914. Mit 10 Abbild. im Text, 8 Tafeln und 1 Karte. ℳ 6.—

Heft 22: Die Bevölkerung Mittelamerikas. Vortrag, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg am 22. November 1913, nachträglich erweitert und mit Anmerkungen versehen. Von *Karl Sapper.*
Mit Anhang: 7. Jahresbericht, erstattet von Harry Bresslau. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. III, 32 und 10 S. 1914. ℳ 1.60

Heft 23: Elsässische Urkunden, vornehmlich des 13. Jahrhunderts, herausgegeben von *Alfred Hessel.* Mit einer Tafel in Lichtdruck. Lex. 8°. IV, 73 S. 1915. ℳ 4.50

Heft 24: Die Arthritis deformans als Allgemeinerkrankung. Von *G. Ledderhose* aus Straßburg. Lex. 8°. 40 S. 1915. ℳ 2.—

Heft 25: Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache von *Kurt Sethe.* Mit drei Tafeln. Lex. 8°. VIII, 147 S. 1916. ℳ 14.—

Heft 26: Späte Vergeltung. Aus der Geschichte der Theodicee. Vortrag, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg am 20. November 1915. Von *Erich Klostermann.*
Mit Anhang: 8. und 9. Jahresbericht, erstattet von Harry Bresslau. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. V, 45 und 16 S. 1916. ℳ 2.40

Heft 27: Katalog der geschichtlichen Vulkanausbrüche. Von *Karl Sapper.* Lex. 8°. X, 358 S. 1917. ℳ 24.—

Heft 28: Die Ergebnisse der geologischen Forschungen in Elsaß-Lothringen und ihre Verwendung zu Kriegszwecken. Vortrag in der Mitgliederversammlung der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg am 19. Februar 1916. Von *Leopold van Werveke.* Lex. 8°. V, 73 S. 1916. Mit 16 Zeichnungen und 1 Tafel. ℳ 4.—

Heft 29: Die Ebenbürtigkeitsfrage im Hause Croy. Von *Hermann Rehm.* Lex. 8°. 30 S. 1916. ℳ 1.50

Heft 30: Die Inschrift von Skaptoparene in ihrer Beziehung zur Kaiserlichen Kanzlei in Rom. Von *Friedrich Preisigke.* Mit einer Schrifttafel. Lex. 8°. V, 79 S. 1917. ℳ 5.—

Heft 31: Die altgriechische Bühne. Von *August Frickenhaus.* Mit einer Beilage von *Eduard Schwartz.* Mit 29 Abbildungen und 3 Tafeln in Lichtdruck. Lex. 8°. VIII, 129 S. 1917. ℳ 16.—

Heft 32: Der Almanach perpetuum des Abraham Zacuto. Ein Beitrag zur Geschichte der Astronomie im Mittelalter von *Berthold Cohn.* Lex. 8°. V, 48 S. 1918. ℳ 5.—

Heft 33: Zur Pathologie und Physiologie des Durstes. Von *Erich Meyer.*
Mit Anhang: 10. und 11. Jahresbericht, erstattet von Harry Bresslau. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. 23 und 24 S. 1918. ℳ 1.60

Heft 34: Zur Entstehung der Ilias. Von *Eduard Schwartz.* Lex. 8°. V, 40 S. 1918. ℳ 3.—

Heft 35: Das neue kirchliche Gesetzbuch — Codex Juris Canonici — seine Geschichte und Eigenart. Mit einem Anhang: Sammlung einschlägiger Aktenstücke. Von *August Knecht.* Lex. 8°. IV, 71 S. 1918. ℳ 3.—

Heft 36: Über die Pharmaka in der Ilias und Odyssee. Von *Oswald Schmiedeberg.* Lex. 8°. 29 S. 1918. ℳ 2.—

Heft 37: Provenzalische Studien I. Von *Oskar Schultz-Gora.* Lex. 8°. VIII, 103 S. 1919. ℳ 8.—

Zu den oben angegebenen Preisen tritt ein Verlegerteuerungszuschlag von 100 %.

Neue Folge

Heft 1: Die Harmonie in der Entwicklung der Organismen. Rede, gehalten in der zwölften Jahresversammlung der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg. Samstag, 13. Juli 1918. Von *Franz Keibel.* Mit 8 Abbildungen. Lex. 8°. IV, 18 S. 1920. ℳ 6.—

Heft 2: Provenzalische Studien II. Von *Oskar Schultz-Gora.* Lex. 8°. VI, S. 105—153. 1921. ℳ 16.—

Schriften
der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg
Neue Folge 7. Heft

Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena

im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen

nach den Quellen dargestellt

von

Artur Schneider

2. Teil

1923

WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

BERLIN UND LEIPZIG

Die am 6. Juli 1906 gegründete Straßburger Wissenschaftliche Gesellschaft, die 1919 ihren Sitz nach Heidelberg verlegt hat und Vertreter aller Zweige der Wissenschaft umfaßt, veröffentlicht wissenschaftliche Arbeiten verschiedenen Inhalts und Umfangs, die in zwangloser Folge erscheinen und einzeln käuflich sind. Eine Zusammenfassung in Bänden ist nicht beabsichtigt. Von der ersten Reihe dieser Schriften sind 37 Hefte erschienen; im Jahre 1920 ist eine neue Folge begonnen worden.



Schriften
der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft in Heidelberg
Neue Folge 7. Heft

Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena

im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen

nach den Quellen dargestellt

von

Artur Schneider

2. Teil.

1923
WALTER DE GRUYTER & CO.
VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.
BERLIN UND LEIPZIG

Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena

im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen

nach den Quellen dargestellt

von

Artur Schneider

2. Teil.

1923

WALTER DE GRUYTER & CO.

VORMALS G. J. GÖSCHEN'SCHE VERLAGSHANDLUNG — J. GUTTENTAG, VERLAGSBUCHHANDLUNG — GEORG REIMER — KARL J. TRÜBNER — VEIT & COMP.

BERLIN UND LEIPZIG

Druck: Hermann Böhlaus Nachfolger, Hof-Buchdruckerei in Weimar

Vorwort.

Im Vorwort des 1921 erschienenen 1. Teils der vorliegenden Arbeit wurde die Veröffentlichung des 2. Teils für das Frühjahr des folgenden Jahres in Aussicht gestellt. Leider hat sich unter den gegenwärtigen wirtschaftlichen Schwierigkeiten diese Vorhersage nicht verwirklichen lassen. Wenn die Veröffentlichung jetzt möglich wurde, so geht dies zum Teil auf die Notgemeinschaft der deutschen Wissenschaft zurück, welche zu den Druckkosten einen erheblichen Beitrag gespendet hat. Für dieses Entgegenkommen spreche ich ihr meinen ergebensten Dank aus.

Bei der Durchsicht der Korrekturbogen hat mich Herr Dr. Georg Morgenstern, Assistent am Philosophischen Seminar der hiesigen Universität, unterstützt. Ihm sage ich für seine Bemühungen auch an dieser Stelle meinen Dank.

Köln, im Juli 1923.

Der Verfasser.

Berichtigungen.

Im 1. Teil S. 6 ist das Zitat *Deus omnium* [statt *omnia*] *essentia est* zu lesen.

S. 34 A. 2 fehlt der Titel der zitierten Schrift Kälins, nämlich *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, Sarnen 1920.

S. 6. A. 4 und S. 7 A. 1 ist statt G. F. Müller zu lesen H. F. Müller.



Inhaltsverzeichnis

des II. Teils.

B. Der psychologische Ursprung der Erkenntnis.

Mit dem Problem des Erkenntnisursprungs hat sich Eriugena mehrfach beschäftigt. Zu einer einheitlichen Lösung ist er nicht gelangt. In seinen Darlegungen kommen zwei Auffassungen, und zwar direkt entgegengesetzter Richtung zum Ausdruck. Bald wird die Seele als eine von vornherein unbeschriebene Tafel angesehen, bald wieder mit einem angeborenen Besitz von Begriffen ausgestattet. Zwar sind diese beiden Richtungen auch in den augustinischen Schriften vertreten: indessen ist hier die Sachlage doch eine wesentlich andere. Bei Augustin treten sie nur nacheinander im Rahmen einer Entwicklung hervor, insofern er sich wohl in seinen frühesten Arbeiten zur platonischen Annahme angeborener Begriffe bekannte, in seinen späteren aber, durch Plotin beeinflußt, die Seele erst durch die Vermittlung des Nus zu ihren Begriffen gelangen ließ. In Eriugenas Hauptwerk treten uns dagegen beide Denkweisen unvermittelt und zugleich entgegen.

I. Die Vorstellung der Seele als einer Tabula rasa schwebt ihm vor, wenn er bemerkt, daß der vernünftige Geist sowohl wie der unvernünftige an sich ungeformt sei, und zwar daß jener, nämlich des Engels und des Menschen Geist, durch Hinwendung auf den göttlichen Logos als der einen Form aller vernünftigen Geister, dieser aber durch die sinnlichen Anschauungsbilder seine Gestaltung erfährt.[1]) Dies ist auch der in den Ausführungen über die drei Bewegungen des Geistes vertretene Standpunkt; es sei an den Satz erinnert, daß der Geist, gleichwie er aus der niederen Welt die Wahrnehmungsbilder empfängt, so aus der höheren, dem Bereich der primordialen Ursachen, die Theophanien erhält.[2]) Beiden Stellen ist der Gedanke zu eigen, daß das Bewußtsein seine Inhalte einer zwiefachen, einer höheren und einer niederen Quelle verdankt. Was die höhere betrifft, so gibt als solche Eriugena das eine Mal den göttlichen Logos selbst, das andere Mal dessen Inhalt, die Urgründe an. Seine Darlegungen über die drei Bewegungen des Geistes belehrten uns, daß unter den der niederen Erkenntnisquelle entstammenden Inhalten zu-

---

[1]) I, 27 (474C): Omnis enim spiritus sive rationabilis sive intellectualis sit, per se ipsum informis est. Si vero conversus fuerit ad causam suam, hoc est, ad Verbum, per quod facta sunt omnia, tunc formatur. Est igitur una forma omnium spirituum, rationabilium et intellectualium, Dei Verbum. Si vero irrationabilis spiritus sit, similiter informis est per se ipsum, formatur tamen rerum sensibilium phantasiis. Est iterum forma omnium spirituum irrationabilium phantasia corporalium rerum, in memoria eorum per corporales sensus infixa. Die Berechtigung, die Worte spiritus rationalis auf den Menschen- und spiritus intellectualis auf den Engelgeist zu beziehen, ergibt sich aus dem 1. Teil S. 30 Gesagten.

[2]) S. 1. Teil S. 61 A. 4.

nächst die sinnlichen Anschauungsbilder und sodann die mit ihrer Hilfe gebildeten Begriffe der empirischen Dinge, unter den uns von oben her zufließenden aber die spekulativ gewonnenen metaphysischen Einsichten gemeint sind.[1])

Wie sich Eriugena die Formung des Bewußtseins durch die Körperwelt denkt, ist aus seinen bereits früher erörterten Darlegungen über die Sinneswahrnehmung ersichtlich. Aus anderem Zusammenhang wissen wir auch bereits, daß die Bildung der sich auf die sinnliche Welt beziehenden Begriffe auf dem Wege der Abstraktion aus den sinnlichen Anschauungsbildern her erfolgen soll. Besteht insofern, wie früher hingewiesen wurde, eine Anlehnung an Aristoteles[2]), so sei zur Vermeidung von Mißverständnissen hervorgehoben, daß der Scholastiker sich den Abstraktionsprozeß selbst nicht in der gleichen Weise wie Aristoteles vorstellt; er läßt ihn nicht, wie dieser, durch einen Akt unmittelbarer Intuition, sondern durch die Funktionen des diskursiven Denkens vollzogen werden.[3])

Von dem Einfluß, welchen Eriugena die höhere Welt auf unser Erkennen ausüben läßt, war gleichfalls schon an anderer Stelle die Rede. In seinen diesbezüglichen Ausführungen handelt es sich, wie wir uns erinnern, um Wiederholung von Vorstellungen, welche die hellenistischen und patristischen Mystiker zur Erklärung der von ihnen angenommenen visionären Schau des Göttlichen gebrauchten. Das Zustandekommen der höchsten und vollkommensten Form der Erkenntnis, der rein spekulativen oder „gnostischen", soll auf Grund einer unmittelbaren Verbindung mit der Gottheit selbst möglich werden. Ein *ascendere extra se ipsam* soll von seiten der menschlichen Natur die Vorbedingung bilden[4]), ihm ein *descendere* nach erfolgter Schauung entsprechen.[5])

Das über den mystischen Prozeß bereits an früherer Stelle Ausgeführte sei in diesem Zusammenhang noch durch folgende Hinweise ergänzt.

Während einerseits sich Stellen nachweisen lassen[6]), wo der Gedanke der göttlichen Beihilfe für das Zustandekommen der rein spekulativen Erkenntnis zurücktritt, begegnen wir andererseits auch wieder solchen, wo der

---

[1]) Auf den Ursprung der den freien Künsten eigenen Grundsätze und Begriffe geht Eriugena nur dort ein, wo er den anderen, den nativistischen Standpunkt vertritt.

[2]) S. 1. Teil S. 64f. Den früher erwähnten Belegen sei hier noch hinzugefügt: Ad hoc enim in homine corporeus sensus constitutus est, ut sensibilium et intelligibilium per medietatem phantasiarum internuntius fieret (IV, 24 851 B). Da in dem vorhergehenden Satz und dem ganzen Zusammenhang nur von der *cognitio rerum visibilium* die Rede ist, so sind unter den *intelligibilia* hier auch nur die Begriffe der empirischen Welt zu verstehen.

[3]) S. 1. Teil *a. a. O.* Cassiodor und Isidor ließen zwar ebenfalls schon die Begriffe der körperlichen Dinge durch Abstraktion entstehen, hatten sich aber über die Art derselben nicht ausgesprochen (vgl. meine Schrift *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik*, Fulda 1921. 16; 55 bzw. *Philos. Jahrb.* 1921, Bd. 34 S. 240; 353).

[4]) II, 23 (576A). Vgl. 1. Teil 55–60. [5]) *A. a. O.* (578A).

[6]) Vgl. z. B. I, 6 (445B).

Anteil der mit dem menschlichen Geist sich vereinigenden Gottheit pantheisierend derart auf die Spitze getrieben wird, daß das Erkenntnissubjekt überhaupt verschwindet. So heißt es einmal: ,,Nicht der Mensch ist es, der Gott erkennt, sondern Gott erkennt sich im Menschen selber"[1], und an anderer Stelle: ,,Wenn gefunden wird, so findet in Wahrheit nicht derjenige, der sucht, sondern derjenige, welcher gesucht wird, der das Licht der Geister ist."[2]

Bei der neuplatonischen Richtung des Philosophen erscheint es nichts weniger als auffällig, wenn der Gedanke, daß die Vereinigung mit Gott der Seele zu einem über die empirische Erkenntnis hinausgehenden Wissen verhilft, an einzelnen Stellen mit der Symbolik der neuplatonischen Lichtmetaphysik umgeben wird. Erschien in dem zuletzt zitierten Satz Gott als das erleuchtende Licht, so lernen wir andererseits dementsprechend die Seele als dunkle, von sich aus keine Helligkeit verbreitende Substanz kennen. Wie die Luft erst dann zu leuchten vermag, wenn sie von Sonnenstrahlen durchflutet wird, so soll auch der menschliche Geist erst auf Grund seiner Union mit dem ihn erleuchtenden Logos das Göttliche und Intelligible, soweit ihm dies möglich ist, erfassen können.[3]

Wenn auch Eriugena eine unmittelbare Verbindung des menschlichen Geistes mit dem Absoluten *(creatrici naturae adhaerere*[4]*, ipsum Deum immediate attingere*[5]*)*, ein Empfangen von ,,Theophanien" usw. annimmt, so ist doch gleichwohl bei ihm keinerlei Neigung zur ontologistischen Denkweise zu verspüren. Abgesehen davon, daß trotz der Union mit dem göttlichen Logos eine Schauung desselben bzw. der in ihm umfaßten primordialen Prinzipien ihrem An-sich-sein nach ausgeschlossen sein soll[6], deutet der Umstand, daß nur immer von einem *videre in ipsa veritate*[7], einem *perspicere in causis*[8] die Rede ist, darauf hin, daß die göttliche Wahrheit oder die göttlichen Ideen nur ihrer Wirkung nach unserem Geist gegenwärtig sein sollen.[9]

Vergleichen wir schließlich noch, um die Eigenart seines in der Frage des Ursprungs der nicht empirischen Erkenntnis eingenommenen Standpunktes schärfer hervortreten zu lassen, ihn mit demjenigen, den Augustin vertreten hatte. Während dieser bei der Annahme von Erkenntnissen, welche von der sinnlichen Erfahrung vollständig unabhängig sind, an die allgemeingültigen Sätze der Logik, Mathematik, Ethik und Ästhetik

---

[1] *Homil. in prol. Ev. sec. Ioan.* (291 A). [2] *Div. nat.* II, 23 (572 B).

[3] *Homil. in prol. Ev. sec. Ioan.* (290 CD). Über die Unterscheidung von wesenhaftem Licht und Licht durch Teilnahme vgl. Cl. Baeumker, *Witelo* 357 f.; 394; 407; 436.

[4] *Div. nat.* II, 23 (576 A). [5] *A. a. O.* (576 B).

[6] Vgl. 1. Teil S. 54 f. und das in diesem S. 98 f. und 123 Gesagte.

[7] V, 36 (970 C), vgl. 1. Teil 59. [8] S. 1. Teil 61 A. 5.

[9] Neueste Untersuchungen (J. Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus*, Paderborn 1919, 50) haben ergeben, daß Augustin in dieser Hinsicht nicht überall die gleiche Ansicht vertrat, daß er an einigen Stellen die göttliche Wahrheit unserem Geist ,,objective", an anderen nur ,,effective" praesent sein läßt.

dachte[1]), hat jener die spekulativ gewonnenen metaphysischen Einsichten im Auge. Gemeinsam ist beiden die Überzeugung, daß bei der Gewinnung dieses apriorischen Besitzes der Geist sich intuitiv verhält und hierbei sich ihm eine höhere Wahrheit kundgibt. Bei der näheren Durchführung des letzteren Gedankens verwertet Eriugena wohl hier und da den neuplatoni schen Illuminationsgedanken, indessen legt er doch auf die Bestimmung des göttlichen Einflusses als einer Lichtwirkung nicht den gleichen Nachdruck wie Augustin. Während für diesen die Anwendung des Lichtbegriffs auf das Geistige vor allem keine Metapher bedeutet[2]), besitzt sie bei ihm allem Anschein nach nur allegorischen Wert. Er selbst bedient sich bei der Annahme eines Kontaktes zwischen Menschengeist und göttlichem Logos vor allem derjenigen Vorstellungen und Bilder, welche, wie den Gedanken eines Aufstiegs des Geistes, Augustin zwar kennt, nach philonisch-neuplatonischem Muster jedoch nur dort anwendet, wo es sich um die Offenbarung eines geheimnisvollen Wissens handelt, welches der Seele im Zustand der Verzückung zuteil wird.[3]) Im Unterschied von Augustin erblickt Eriugenas Intellektualismus eben bereits in den durch spekulative Intuition erfaßten Einsichten die höchsten und letzten Erkenntnisse. Damit hängt es zusammen, daß jenem die für die Vermittlung der erwähnten idealwissenschaftlichen Sätze angenommene Verbindung zwischen Intellekt und intelligibler Welt als eine mehr natürliche erscheint, dieser dagegen das Erfassen der metaphysischen Wahrheiten als einen übernatürlichen Vorgang auffaßt. Allerdings erscheint auch hier der Mystizismus insofern wieder abgeschwächt, als uns dieses Wissen, trotzdem zu seiner Erlangung der Aufschwung der Seele zum Göttlichen notwendig ist, bei normalem, unverdunkeltem Bewußtsein zuteil wird. Jene Stelle im 2. Korintherbrief, wo der Apostel sagt, er wisse nicht, ob er bei seiner Entrückung ins Paradies im Körper oder außerhalb desselben gewesen sei, wird, was hierfür charakteristisch ist, nicht auf einen Zustand der Bewußtlosigkeit, sondern nur auf die Unkenntnis der Art und Weise des göttlichen Eingreifens bezogen.[4])

Im Zusammenhang mit der Annahme einer zwiefachen Quelle der Erkenntnis steht die einer doppelten Entwicklung unseres Wissens. Der eine Prozeß beginnt mit der Tätigkeit des inneren Sinnes, welcher auf dem Wege der Abstraktion aus den sinnlichen Anschauungsbildern die entsprechenden Artbegriffe bildet und diese zu immer allgemeineren Inhalten verarbeitet.[5])

[1]) Vgl. J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus*, 25f.; B. Kälin, *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus*, 42ff. Bezüglich der Begriffe der empirischen Dinge hatte Augustin im Unterschied von Eriugena keine Abstraktion angenommen; s. darüber (im Gegensatz zu Hessen) Kälin 62ff.

[2]) Vgl. Cl. Baeumker, *a. a. O.* 374; J. Hessen 62ff.

[3]) S. meine Schrift *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik*, 24f. (bzw. *Philos. Jahrb.* 1921, 248f.).

[4]) Vgl. 1. Teil 58. [5]) S. 1. Teil 64f.

Was der innere Sinn bei dieser Betätigung als ein Vielfaches erfaßt, ebendies soll der Verstand alsdann in den Urgründen als Einheit schauen.[1] Dort, wo Eriugena sich eng an Maximus anlehnt, erhält diese Entwicklung noch insofern eine Fortsetzung und Spitze, als schließlich der Verstand das bisher Erfaßte auf Gott beziehen, nämlich begreifen soll, daß alles von ihm ausgeht und zu ihm wieder zurückkehren muß.[2] Der in umgekehrter Richtung erfolgende Prozeß wird dadurch eingeleitet, daß der Verstand durch Vermittlung der sich in ihm offenbarenden Vernunft Gott und die Urgründe betreffende allgemeinste Erkenntnisse erhält. Was er in den ersten Ursachen als Einheit subsistierend schaut, ebendies soll dann wieder der innere Sinn in die ihm immanente Vielheit auflösen und als ein in der Erscheinungswelt Zerstreutes erkennen.[3] Eriugena nimmt somit nicht nur, wie Aristoteles und die sich an ihn näher anschließenden Scholastiker der späteren Zeit, wie Thomas von Aquin, einen empirisch bedingten, von unten nach oben verlaufenden Prozeß, sondern auch einen solchen an, welcher mit der Erkenntnis des Intelligiblen anhebt und derjenigen des sinnfällig Gegebenen abschließt.

Offenbar soll der Geist auf beiden Wegen zur gleichen Wahrheit, zu Systemen symmetrischen Inhalts gelangen können. Prüfen wir freilich die nähere Durchführung dieses Gedankens, so stoßen wir sofort auf große Unklarheiten. Während die von oben nach unten verlaufende Entwicklung durchgängig vermittelst der apriorisch-synthetischen Methode erfolgen soll, kann der umgekehrte Weg schwerlich mit Hilfe des empirisch-analytischen Verfahrens von Anfang bis zu Ende zurückgelegt werden; denn wenn auch die sinnlichen Anschauungsbilder die Grundlage für die begriffsbildende Tätigkeit des inneren Sinnes bilden, so fehlen doch die systematischen Voraussetzungen dafür, daß die durch den inneren Sinn erfaßten Begriffe wiederum in analoger Weise das Fundament für die dem Verstand eigentümlichen noch allgemeineren und höheren Erkenntnisse darstellen. Da der Verstand die Offenbarung der Vernunft darstellt und im Licht der ewigen Prinzipien schauen soll[4], so ist es nicht vorstellbar, wie jenes möglich sein sollte. Wohl läßt Eriugena den Verstand, wie erwähnt wurde, an einer Stelle die Tätigkeit des inneren Sinns insofern weiter fortführen, als er ihn zum Organ der kausalen Gotteserkenntnis macht; indessen steht dieser Maximus entlehnte Gedanke in keiner Beziehung zu den anderen, in seinen selbständigeren Ausführungen über das Verhältnis von Verstand und Vernunft vorgetragenen Anschauungen.

Kann das Denken demnach sowohl auf dem Wege der apriorischen Betrachtungsweise wie vermittelst der empirischen Erkenntnismethode vordringen, so läßt Eriugena doch keinen Zweifel darüber bestehen, daß der

---

[1]) S. *a. a. O.* 61 A. 5. [2]) II, 23 (573 Df.). Vgl. 1. Teil 49.

[3]) II, 23 (577 CD; 578 AD). 24 (581 AB); s. die 1. Teil 61 A. 5, 62 A. 2 abgedruckten Sätze.

[4]) 1. Teil 59; 62, dieser Teil 85 f.

letztere Weg von uns zuerst beschritten wird, daß die Ausübung der spekulativen Betrachtungsweise ein mit empirischen Erkenntnissen bereits angefülltes Bewußtsein voraussetzt, wenn er bemerkt, daß aller Betrieb der *sapientia*[1]), jede Erkenntnis des Geistes, auch die „reine“, d. h. apriorisch-spekulative von der Tätigkeit der Sinne ihren Ausgang nimmt, daß der Verstand von unten nach oben und von außen nach innen stufenweise aufsteigt.[2])

Schließlich sei noch bemerkt, daß die Anregung zur Annahme einer zwiefachen Entwicklung unserer Erkenntnis vom Neuplatonismus ausging. Daß diesem die erwähnte Denkweise nicht fremd war, beweist schon des Boëthius *Philosophiae consolatio*.[3]) Eriugena war außerdem sicherlich nicht entgangen, daß Dionys gelegentlich auf die Möglichkeit eines zwiefachen, und zwar entgegengesetzt gerichteten Erkenntnisprozesses hinwies. Indessen trug der Pseudo-Areopagite diesen Gedanken vor, ohne ihn in Verbindung mit der Lehre von den drei Bewegungen des Geistes zu bringen; Maximus begnügte sich damit, letztere nur zur Konstruktion einer aufwärtssteigenden Wissensentwicklung miteinander zu verknüpfen.[4]) Indem über ihn hinausgehend Eriugena versuchte, der aufwärtssteigenden einen abwärtssteigenden mit entsprechenden Stadien gegenüberzustellen, verspüren wir bei ihm bereits etwas von dem der späteren Scholastik so charakteristischen systematisierenden Zuge.[5])

II. Die Auffassung der Seele als etwas von Natur noch völlig Ungeformten wird von Eriugena zugunsten der entgegengesetzten Ansicht aufgegeben, wo er den Menschen als Mikrokosmus[6]) zu erweisen trachtet. Wie der Logos

---

[1]) Vgl. 1. Teil 67.

[2]) IV, 25 (855 B): Omne studium sapientiae omnisque mentis conceptio puraque veritatis cognitio a sensibus corporis auspicium sumunt, ab inferioribus ad superiora et ab exterioribus ad interiora ratione gradatim ascendente. Dementsprechend ist, was Christlieb *a.a.O.* S. 269 ausführt, richtigzustellen.

[3]) V metr. 4 (Peiper 135, 10 ff.): Sed mens si propriis vigens — Nihil motibus explicat, — Sed tantum patiens iacet Notis subdita corporum — Cassasque in speculi vicem — Rerum reddit imagines, — Unde haec sic animis viget — Cernens omnia notio? — Quae vis singula perspicit — Aut quae cognita dividit? — Quae divisa recolligit — Alterumque legens iter — Nunc summis caput inserit, — Nunc decedit in infima, — Tum sese referens sibi — Veris falsa redarguit?

[4]) Vgl. 1. Teil 49 f.

[5]) Im 12. Jahrh. taucht die Annahme eines zwiefachen, entgegengesetzt verlaufenden Erkenntnisprozesses bei dem auch in begriffsrealistischer Hinsicht an Eriugena erinnernden Adelard von Bath auf (vgl. H. Willner, *Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso*, *Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* IV, 1, Münster i. W. 1903, 49).

[6]) Dieser Gedanke erfreute sich schon in antiker und patristischer Zeit ziemlicher Beliebtheit. Anklänge finden sich schon bei Anaximenes (Aët. *Placita* I, 3, 6 bei Diels, *Doxogr. Gr.* 278, 12) und Heraklit (s. P. Schuster, *Herakl. v. Eph.* 116). Klar und bewußt kommt er bei Plato zum Ausdruck. Die Ausführungen im *Tim.* 44—47 sind für die weitere Entwicklung von nicht geringer Bedeutung geworden. Auch Aristoteles kannte und gebrauchte diese Vorstellung (vgl. *Phys.* VIII, 2 252 b 24 ff. *De an.* III, 11 434 a 13 *De hist. animal.* IX, 9 588 a 15 ff.). Größeren Einfluß gewann er in der Philosophie der Stoa; ihre Psychologie schuf ihm erst eine feste Grundlage. Besonders Posidonius (vgl. Diog. Laërt. VII, 138) scheint anregend ge-

die Einheit der primordialen Ursachen bildet, so soll der Mensch, genauer zunächst der Urmensch, alle Unterschiede des Geschaffenen sowohl unter dem materiellen wie ideellen Gesichtspunkte darstellen. Der Mensch umfaßt seiner Meinung nach einmal alle Momente des geschaffenen Seins insofern in sich, als er aus Seele und Leib bestehend wie ein Engel intuitiv erkennt, wie ein Mensch schließt, wie ein Tier wahrnimmt, wie eine Pflanze lebt und nach Leib und Seele zu sein vermag.[1]) Bedeutsamer ist für unsere Zwecke der ideelle Gesichtspunkt. Als Vereinigung der gesamten Natur soll sich der Mensch auch dadurch erweisen, daß er denkend alles umspannt. Es gibt, wie Eriugena sagt, keine Substanz, keine Art, keinen Unterschied, kein eigentümliches oder wesentliches Merkmal, das dem menschlichen Geist nicht innewohnt oder dessen Vorstellung nicht in ihm sein kann.[2])

Dieser nativistische Standpunkt kommt in verschiedenen Darlegungen innerhalb des erwähnten Zusammenhangs näher zum Ausdruck. Den Ausgangspunkt bildet die Frage des Lehrers, ob alles, was durch Denken oder Wahrnehmung zur Vorstellung gelangt, in dem Denkenden oder Wahrnehmenden gewissermaßen selbst geschaffen und hervorgebracht wird. Der Schüler antwortet in bejahendem Sinne; er bekennt sich zum platonisch-aktivistischem Standpunkt. Er unterscheidet zwei Gruppen von Begriffen, solche von intelligiblen und solche von empirischen Gegenständen. Nicht nur die Bildung der ersteren, welche vermittelst rein geistiger Betrachtung in uns entstehen und besonders in den freien Künsten zu finden sind[3]), erweisen sich

---

wirkt zu haben. Die Verwendung, die er in stoischem Kreise fand, dürfte für die späteren, insbesondere bei Philo anzutreffenden Systeme des Mikrokosmos vorbildlich gewesen sein (Stein, *Psychol. der Stoa* I, Berlin 1886. 205ff.). Philo (Zeller, III, 2, 445) und andere gebrauchten auch den Terminus; durch die Neuplatoniker, insbesondere durch Plotin und Porphyr ging er in den allgemeinen Sprachgebrauch über. Belege bei M. Schedler, *Die Philos. des Macrobius* usw. 43f.; H. F. Müller, *Dionysios, Proclos, Plotinos* 72; Switalski, *Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 6, Münster 1907, 34. Über die wichtige Rolle, welche der Mikrokosmosgedanke im Mithraskult spielte, vgl. Alb. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipz.-Berl. 1910, 57ff. Für die griechischen Väter gibt Diekamp, *Die Gottesl. des hl. Gregor von Nyssa*, Münster 1896, 66 A. 5 u. 6; 67 einige Belege; für Gregor von Nyssa s. auch K. Gronau, *Poseidonius* usw. 146 A. 1, 193, 216f., 283; bezüglich des auf Eriugena einwirkenden Maximus Conf. s. die folg. Anm. Vgl. auch Joh. Damasc. *De fid. orth.* II, 12 (*PG.* 94, 928C). Für die christliche Frühscholastik s. Baumgartner, *Alanus de Insulis* 88 A. 2, für die jüdische und arabische Scholastik M. Doctor. *Die Philos. des Josef Zaddik, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* II, 2, Münster 1895, 19.

[1]) II, 3 (530CD), wo Maximus auf Grund von *Amb.* (*PG.* 95, 1305AB) zitiert wird; III, 37 (733AB); IV, 5 (755B); *Homil. in prol. Ev. sec. Ioan.* (294AB).

[2]) IV 8 (773D): Proinde non irrationabiliter iubemur credere et intelligere, omnem visibilem et invisibilem creaturam in solo homine esse conditam, cum nulla substantia sit creata, quae in eo non intelligatur esse, nulla species seu differentia seu proprium seu accidens naturale in natura rerum reperiatur, quae vel ei naturaliter non insit vel cuius notitia in eo esse non possit.

[3]) IV, 7 (765C): Similiter etiam interius intelligibilium, quae solo animo contemplor verbi gratia liberalium disciplinarum, quasdam notiones veluti intelligibiles species, dum studiose eas perquiro, in me nasci et fieri intelligo.

ihm als schöpferische Leistung unseres Geistes, sondern auch die der letzteren und zwar insofern der Geist die sinnlichen Anschauungsbilder dem Gedächtnis überliefert, sie einteilt, vergleicht und zu einer Einheit zusammenfügt.[1]) Die Betonung des spontanen Charakters der Begriffsbildung bildet die Vorbereitung für die weitere These, daß unser Wissen angeboren ist. In der folgenden Entwicklung wird ein Ternar *mens*, *peritia* und *disciplina* eingeführt und zu zeigen versucht, daß die *peritia*, genauer die *peritia sui*, das Selbstbewußtsein, und die *disciplina*, das Wissen, wobei zunächst an das Wissen vom eigenen Ich, dann aber an das Wissen schlechthin gedacht wird, mit der *mens*, dem Geist, konsubstantial und konnatural sind.[2]) Den Ausschlag bei der Beweisführung gibt der Gedanke, daß Gott den Menschen nach seinem Ebenbild und Gleichnis geschaffen hat, die *peritia* sowohl als auch die *disciplina* infolgedessen im Wesen des menschlichen Geistes selbst wurzeln, ihm angeboren sein müssen, da sich dieser sonst nicht von dem tierischen unterscheiden würde.[3]) So vertritt Eriugena eine Annahme, welche bei Beginn des Mittelalters wohl in Anlehnung an den Augustin der späteren Zeit Cassiodor scharf zurückgewiesen hatte, die eines angeborenen Wissens. Etwas völlig Neues erfahren wir damit freilich nicht mehr. In anderem Zusammenhang ergab sich bereits, daß die *artes* nicht aus der Erfahrung abzuleitende, in des Geistes innerster Natur selbst wurzelnde, ihm angeborene Prinzipien des Erkennens darstellen.[4]) Da die *disciplina* aber nichts anderes als den Inbegriff der *artes* bildet, so handelt es sich um genau den gleichen Standpunkt.[5]) Die Parallele zwischen dem göttlichen Logos und dem menschlichen Geist wird alsdann noch weiter ausgesponnen, nämlich behauptet, daß ähnlich, wie Gott alles, bevor es wurde, in sich selbst erkannte[6]), so auch der menschliche Geist von allen sinnlichen und unsinnlichen Dingen, soweit er diese zu erkennen vermag, eine gewisse Vorstellung von vornherein besitzt.[7]) Zur Bestätigung der Annahme, daß der Mensch über ein angeborenes Wissen verfügt, wird die hl. Schrift herangezogen. Eriugena weist darauf hin, daß dieser zufolge Adam die ihm von Gott im Paradiese vorgeführten Tiere sofort mit den entsprechenden Namen belegen konnte; dazu würde er nicht in der Lage gewesen sein, wenn ihm die betreffenden Begriffe nicht schon zuvor zu eigen gewesen wären.[8]) Wir erfahren weiter, daß dieser Vorzug eines angeborenen Wissens sich nicht bloß auf

[1]) Die betr. Stelle *(a. a. O. 765C)* ist bereits 1. Teil S. 64 A. 5 abgedruckt.

[2]) *A. a. O.* (767CD).

[3]) *A. a. O.* (767B): *M.* Non ergo peritia disciplinae vel ipsa disciplina naturaliter ei inest, sed ex accidentibus ei extrinsecus proveniunt. *D.* Non ausim hoc dicere. Neque enim verisimile est, Deum ad imaginem et similitudinem suam creasse mentem, cui naturaliter peritia atque disciplina non *ingenita* sit; alioquin non esset mens, sed bruta quaedam irrationabilisque vita.

[4]) Vgl. 1. Teil 65f.

[5]) Eriugena gebraucht die Ausdrücke *artes* und *disciplinae* abwechselnd im gleichen Sinn (vgl. *a. a. O.* 765C).

[6]) *A. a. O.* (768AB). [7]) *A. a. O.* (768C). [8]) *A. a. O.* (768Df.).

den Urmenschen beschränkt, daß er auch nach dem Sündenfall dem Menschen nicht völlig verlorenging. Es wird betont, daß seinem Geist auch jetzt noch die Begriffe der Elemente, der verschiedenen Tier-, Baum- und Kräutergattungen samt ihren quantitativen und qualitativen Unterschieden ursprünglich innewohnten. Die Differenz zwischen dem ersten und dem empirischen Menschen soll freilich bestehen, daß dieser sich jenes Besitzes zunächst nicht bewußt ist und in vollem Maße sich seiner erst im Jenseits erfreuen wird.[1])

Mit der Erklärung, daß die Begriffe der Dinge von Gott in der Seele angelegt sind, ist die metaphysisch-psychologische Seite des Hauptproblems des Rationalismus erledigt. Auf die Anamnesis- und Präexistenzlehre wird in keiner Weise zurückgegriffen. Da Eriugena einen Urzustand des Menschen annimmt und im ersten Menschen keineswegs immer nur etwas rein Gedankliches erblickt[2]), so hätte er sagen können, daß in Adam als dem Gattungsmenschen zugleich auch alle Einzelmenschen die in den Urgründen mitgesetzten Wesenheiten der Dinge geschaut und auf diese Weise ein angeborenes Wissen erlangt hätten.

Noch haben wir nicht erfahren, wie das durch den Sündenfall latent gewordene Wissen wieder bewußt wird. Der Satz, daß der Mensch durch die *regulae doctrinae* seinen Gott und sich selbst, die *peritia sui*, die *disciplina* und alles in ihm von Natur aus Subsistierende, wenn des Erlösers Gnade ihm leuchtet, in sich selbst finden kann[3]), belehrt uns, daß der Scholastiker die Aktualisierung dieses Wissens als Aufgabe der wissenschaftlichen Methodik erblickt.

Auf Grund der erwähnten Ausführungen kann der Erfahrung keine innere Bedeutung für die Entstehung der Begriffe, auch der empirischen, zukommen. Nun aber besteht die Schwierigkeit, daß der Schüler in seiner bewußten Antwort auf die Frage des Lehrers, ohne von diesem eine ausdrückliche Korrektur zu erfahren, auf einen Abstraktions- und Induktionsprozeß und damit in Wahrheit auf die Erfahrung zurückführt. Christlieb[4]) faßt daher die weiteren Darlegungen als eine indirekte Zurückweisung dieser vom Schüler vertretenen Ansicht auf. Es muß jedoch als fraglich erscheinen, ob sich Eriugena

---

[1]) *A. a. O.* (769 B): Creata est igitur in eo irrationabilitas et omnis species omnisque differentia et proprietas ipsius irrationabilitatis et omnia, quae circa eam naturaliter cognoscuntur, quoniam horum omnium et similium notitia in ipso condita est. Similium autem dixi propter illa, quae extra animalia natura rerum continet, ut sunt mundi elementa, herbarum quoque lignorumque genera et species, quantitates et qualitates ceteraque per innumerabiles differentias multiplicata, quorum omnium vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis adhuc inesse ei lateat seipsam, donec ad pristinam integritatem restituatur etc.

[2]) Vgl. I. Teil 22 ff.

[3]) *A. a. O.* (767 C). Vgl. Boëth., *De consol. phil.* III, m. 11 (Peiper 81, 11 f.): Haeret profecto semen introrsum veri, Quod excitatus ventilante doctrina. Vgl. Aug., *Solil.* II, 20 n. 35 *(PL.* 32, 902*)*, *Retract.* I, 4 n. 4 *(PL.* 32, 590*)*.

[4]) *A. a. O.* 271 f.

der erwähnten Konsequenz bewußt ist. Die Unterschiede zwischen der platonischen und aristotelischen Begriffsbildungstheorie dürften ihm kaum völlig klar sein. Es ist jedenfalls sehr leicht möglich, daß er im vorliegenden Zusammenhang die Hebung der in der Seele selbst als von vornherein angelegt gedachten Wissensschätze nach den Regeln der wissenschaftlichen Methodik durch Abstraktion und Induktion erfolgen läßt, dabei aber der Ansicht ist, daß die sinnliche Wahrnehmung zur Einleitung des Prozesses einen rein äußerlichen Anstoß gibt.

C. Die Quellen der Wahrheit der Erkenntnis.

Über die Richtung, welche Eriugena bei der Bewertung der psychologischen Quellen unserer Bewußtseinsinhalte im Hinblick auf den Wahrheitscharakter der Erkenntnis vertritt, werden wir nach den bisherigen Darlegungen kaum mehr im Zweifel sein. Aus ihnen ergibt sich bereits, daß er einen ausgesprochenen Rationalismus, der hier und da mystische Färbung besitzt, und damit den dem Neuplatonismus eigenen Standpunkt vertritt. Bei näherem Zusehen zeigt sich allerdings auch das empirische Element nicht ganz unvertreten; ähnlich wie bei Augustin erhält auch bei ihm der Rationalismus einige empirische Ergänzungen. Eine Darstellung seiner Erkenntnislehre wird sich indessen mit diesen allgemeinen Hinweisen nicht begnügen können, vielmehr die im System des Philosophen vorhandenen einzelnen rationalen und empirischen Bestandteile und Tendenzen näher aufzuweisen und zu erörtern haben. Suchen wir zunächst festzustellen, wie die innere und äußere Wahrnehmung bewertet wird.

Vermutlich war es das Studium der Schriften Augustins, welches ihm die Bedeutung der inneren Wahrnehmung näher brachte. Aus der Stellung, welche er theoretisch und praktisch ihr gegenüber einnimmt, ergibt sich, daß er in ihr eine lautere Quelle der Wahrheit erblickt.

Sie ist ihm zunächst ein untrüglicher Zeuge der eigenen Existenz. Wie Augustin selbst, so spricht auch unser Scholastiker das Prinzip der Selbstgewißheit unseres Bewußtseins klar und deutlich aus, und zwar mit den Worten: *Intelligo me esse.*[1]) Wie er hinweist, führt sogar das Wissen, daß man von der eigenen Existenz nichts weiß, zu deren Anerkennung, da wer immer um sein eigenes Nichtwissen wissen kann, sich eben damit zugleich als existierend erfaßt.[2]) Die Selbstgewißheit des Ich bildet, wie noch

---

[1]) I, 48 (490 B).

[2]) IV, 9 (776 BC): Scio enim me esse, nec tamen me praecedit scientia mei, quia non aliud sum et aliud scientia, qua me scio; et si nescirem me esse, non nescirem ignorare me esse; ac per hoc, sive scivero, sive nescivero me esse, scientia non carebo; mihi enim remanebit scire ignorantiam meam. Et si omne, quod potest scire se ipsum nescire, non potest ignorare se ipsum esse; nam si penitus non esset, non sciret seipsum nescire; conficitur, omnino esse omne, quod scit se esse vel scit se nescire se esse.

bemerkt sei, im System Eriugenas keinen völlig unfruchtbaren Gedanken. Sie wird gelegentlich verwertet, um das Vorhandensein des von Dionys angenommenen Ternars Wesenheit, Kraft und Tätigkeit[1]) im menschlichen Geist nachzuweisen. In dem „Ich erkenne, daß ich bin" sollen drei Momente als untereinander unzertrennlich mitgedacht sein, nämlich, daß ich bin, daß ich dieses mein Sein erfassen kann und daß ich mich tatsächlich als existierend erfasse. Ein Erkennen ohne Sein, Denkkraft und deren Betätigung erscheint demnach als ausgeschlossen und das Vorhandensein von Wesenheit, Kraft und Tätigkeit als gesichert.[2])

Eriugenas psychologische Ausführungen stehen freilich zumeist unter der Vorherrschaft des spekulativen Gesichtspunkts. Hin und wieder stoßen wir aber auch auf Sätze, welche sich auf innere Erfahrung gründen. Es sei an den schon früher erwähnten Hinweis erinnert, daß alle und jede Erkenntnis Sinneswahrnehmung voraussetzt, daß ihr Weg von außen nach innen, von unten nach oben geht.[3]) Es wird u. a. für die Annahme eines aktiven, spontanen seelischen Verhaltens bei der Begriffsbildung die Selbstwahrnehmung ausdrücklich zum Zeugen angerufen.[4])

Die Selbsterkenntnis wird sogar, und zwar aus spekulativ-theologischen Gründen, als etwas Notwendiges bezeichnet. Den den heidnischen Platonikern bereits geläufigen Gedanken der Gottverwandtschaft hatten die patristischen Schriftsteller übernommen und, Biblisches damit verbindend, nach Analogien gesucht, um den menschlichen Geist als Spiegel und Abbild des göttlichen zu erweisen.[5]) Wie Augustin und Gregor d. Gr.[6]), so erblickt auch Eriugena, der, wie wir bereits erkennen konnten, von dem Ebenbildsgedanken allenthalben gern Gebrauch macht, in der Selbsterkenntnis die Vorstufe zur Gotteserkenntnis. Er findet, daß, wer sie nicht treibt, nicht weit vom Vieh entfernt ist und auch kein Verlangen nach Gotteserkenntnis hat.[7]) Als der beste Weg für die Betrachtung des Urbildes wird die des ihm ähnlichsten Abbildes, also des eigenen Geistes, angegeben.[8]) In der Tendenz, diesen Standpunkt praktisch zu betätigen, leitet Eriugena seine Darlegungen über dessen drei Bewegungen mit den Worten ein: „Irre ich nicht, so haben wir zu untersuchen, wie sich aus der gegebenen Wesensdreiheit unserer nach dem göttlichen Ebenbild geschaffenen Natur jene höchste Dreiheit, nämlich Gott, und ihre eigentümlichen Tätigkeiten erforschen läßt."[9]) Wie es mit der Ausführung seiner Absicht steht, wissen wir bereits; hätte er die christliche Trinitätslehre nicht gekannt, so wäre es schwerlich zu einzelnen uns bekannten Bestimmungen über das Verhältnis der drei Bewegungen des Geistes gekommen[10]). Durch Selbst-

[1]) Vgl. 1. Teil 51. [2]) I, 48 (490 B). [3]) Vgl. in diesem Teil S. 74 A. 2.
[4]) IV, 7 (765 C), vgl. 1. Teil 64 A. 5; 2. Teil S. 75 A. 3. [5]) Vgl. 1. Teil 50 f.
[6]) Vgl. meine hier 70 A. 3 zitierte Schrift S. 34 f. 38 (bzw. *Philos. Jahrb.* 34, 258 f. 262).
[7]) V, 31 (941 C). [8]) *A. a. O.* [9]) II, 23 (572 B). [10]) Vgl. 1. Teil 50 ff.

beobachtung gewonnenes psychologisches Wissen erscheint eher dort verwertet, wo sich bei der Behandlung des Gottesproblems das spekulative Denken ohne christliche Orientierung betätigt. So wird, um die Selbstverwirklichung Gottes in der Ideen- und Körperwelt dem Verständnis näherzubringen, darauf hingewiesen, daß zwar auch dem an sich unsichtbaren Menschengeist, bevor er sich vorstellend und erinnernd betätigt, ein Sein zukommt, daß man aber trotzdem auch bei ihm von einer Entstehung sprechen kann, insofern er erst auf Grund seiner Formung durch Anschauungsbilder zu Vorstellungen gelangt und durch deren Verbindung mit akustischen und optischen Zeichen in einem weiteren Stadium auch für die Sinne erfaßbar wird.[1])

Nicht so einheitlich gestaltet sich das Urteil über den Wert der äußeren Wahrnehmung. Es wechselt nicht selten von Stelle zu Stelle je nach dem Gesichtspunkt, der sich gerade geltend macht.

Zu pessimistischer Beurteilung drängen Eriugena einmal gewisse Erwägungen allgemeiner Natur, welche die theologische Lehre von der Erbsünde zum Ausgang haben. Im Zusammenhang mit seinen Vorstellungen über den Urzustand des Menschen[2]) erscheinen ihm dessen stofflicher Leib und damit zugleich die Sinne als Folge der Sünde, als Übel. Wie Philo Bibel und Platonismus verbindend sagt er, daß die Leiber der Seele die Finsternis brachten und die Wahrheit verscheuchten.[3]) Mit der Annahme des empirischen Leibes hat nämlich das Erfassen der Dinge durch unmittelbare Intuition[4]) aufgehört; wir wurden statt dessen auf die von der sinnlichen Wahrnehmung ausgehende mittelbare Erkenntnis hingewiesen. Dieses erst durch Verarbeitung der Sinnesdaten möglich werdende Erkennen ist aber wegen des Umweges nicht nur ein mühseliges, sondern auch zugleich zahlreichen Irrtümern preisgegeben.[5])

Weniger apriorisch immerhin wird über die Sinneswahrnehmung abgeurteilt, wenn sie auf Grund der Sinnestäuschungen als trügerisch bezeichnet wird.[6]) Als Beispiele von solchen werden das im Wasser gebrochen aussehende Ruder[7]), das verkehrte Bild im Spiegel, der Turm, welcher sich, entsprechend den Schwankungen des Schiffes, in welchem der Beschauer sich befindet, verschieden bewegt[8]), das Echo und das Doppeltsehen der Dinge erwähnt.[9]) Hervorgehoben sei, daß Eriugena eine Sinnestäuschung in des Wortes eigentlicher Bedeutung annimmt. Während Augustin nicht den

[1]) I, 12 (454 BD). [2]) Vgl. 1. Teil 22ff. 27f. [3]) II, 26 (583 C).

[4]) Vgl. 1. Teil 25. [5]) IV, 25 (855 AB). [6]) V, 25 (914 A).

[7]) Traditionelles Beispiel! Vgl. Plut., *Plac. phil.* III, 5; Stob., Ecl. I, 614; Lucrez, IV, 438f.; Seneca, *Nat. quaest.* I, 310; Cic., *Acad. prior.* II, 7, 19; Ps.-Alex. Aphrod., *Probl. phys.* I, 37, wie M. Schedler in s. *Philosophie des Macrobius* 79 A. 1 zusammenstellt. Das Beispiel findet sich ferner bei Macrobius (Schedler 78f.), Tertullian (G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn 1893, 182), Augustin, *C. Acad.* III, 11, 26 *(PL.* 32, 947*)*, Nemesius (Domanski, *a. a. O.* 106).

[8]) Von Tertullian erwähnt (Esser *a. a. O.*).

[9]) *A. a. O.* (783 Df.) III, 35 (725 B).

Sinnen, die dem Verstand lediglich, wie sie affiziert werden, melden sollen, sondern dem Verstand, der gelegentlich zwischen dem Ding und seiner äußeren Erscheinung nicht unterscheidet, die Schuld gibt und insofern nicht Sinnes-, sondern nur Urteilstäuschungen anerkannte[1]), erblickt Eriugena im sinnlichen Vorgang selbst, genauer in dem ihm zugrunde liegenden physiologischen Prozeß den Anlaß zur Täuschung. So führt er das Doppeltsehen auf eine anormale Divergenz der Sehstrahlen zurück.[2])

Dieser pessimistischen Denkweise steht eine optimistische gegenüber. Die äußere Erfahrung wird gelegentlich als wichtiges Hilfsmittel für die Erkenntnis des Absoluten angesehen.[3]) Eriugena geht darin an einer Stelle selbst so weit, daß er als Quelle für die Gotteserkenntnis die Sinneswahrnehmung sogar neben die hl. Schrift stellt. Wie wir auf die göttlichen Aussprüche zu achten und uns deren Sinn zu vergegenwärtigen haben, so sollen wir auch den Formen und Schönheiten der sinnlichen Dinge unsere Aufmerksamkeit zuwenden und der sich darin offenbarenden Gottheit näherzukommen suchen.[4]) Nach philonischem Muster wird in diesem Sinn von Abraham erzählt, daß er Gott nicht aus der hl. Schrift — sie existierte damals noch gar nicht —, sondern aus der Beobachtung der Gestirne erkannt hätte.[5])

Neben dieser bald rein pessimistischen, bald rein optimistischen Richtung macht sich auch kritisch abwägende Haltung geltend. Eriugena prüft gelegentlich die Dienste, welche die Sinnestätigkeit dem Denken leisten kann, und kommt dabei zu einer dreifachen Abstufung. Zugleich wird auf analoge Verhältnisse beim äußeren Sehen hingewiesen, insofern auch dessen Beschaffenheit, der Licht spendenden Quelle entsprechend, variiert. Es kommt erstens vor, daß die sinnliche Wahrnehmung dem Denken das Aussehen der Dinge richtig vermittelt und sein Urteilen dadurch leicht und mühelos gestaltet. Die von einer solchen wahren und zuverlässigen Sinneswahrnehmung ausgehende Helligkeit erinnert an das von der Sonne ausgehende starke Licht. Ein zweiter Fall ergibt sich dadurch, daß der Verstand durch die sinnlichen Anschauungsbilder nicht nur nicht unterstützt, sondern auch getäuscht werden kann, was durch Hinweis auf die schon erwähnten Fälle von Sinnestäuschungen näher belegt wird. Der zweifelhafte Dienst, welchen die so beschaffene Sinneswahrnehmung leistet, gleicht dem oft zu Täuschungen Anlaß gebenden Zwielicht, welches der Mond spendet. Schließlich sind drittens zahlreiche ganz

---

[1]) *A.* Anm. 0 *a. a. O.* und *De ver.* 33 *(PL.* 34, 149f.*)*. Vgl. Storz 42.

[2]) III, 35 (725B). [3]) III, 35 (723BC).

[4]) *Homil. in prol. Ev. sec. Io.* (289CD). Auch von Augustin wird die Schönheit der Dinge gelegentlich als Mittel, um zu Gott aufzusteigen, betrachtet (vgl. Hessen, *Die unmittelb. Gotteserkenntnis nach dem hl. Aug.*, 16f.).

[5]) III, 35 (724A). Diese Bemerkung Eriugenas bezieht sich auf *Gen.* 15, 5, wo Gott zu Abraham spricht: „Blicke auf zum Himmel und zähle die Sterne." Philo hatte die oben erwähnte Ansicht vertreten und sie aus der hl. Schrift zu beweisen gesucht (vgl. *De Abrah.* 70 ed. Cohn IV, 14f.).

kleine Eindrücke vorhanden, welche, eine sichere Beurteilung nicht zulassend, nur für Wahrscheinlichkeitsschlüsse die Grundlage bieten. Sie entsprechen den zahlreichen übrigen, am nächtlichen Horizont flimmernden Sternen.[1])

Eines wichtigen Prüfsteins für die praktische Bewertung der Sinneswahrnehmung haben wir bisher noch nicht gedacht, nämlich der Begriffsbildungslehre. An sich ist das Problem der zeitlichen Entstehung unseres Wissens als ein psychologisches von dem erkenntnistheoretischen des Ursprungs der Wahrheit der Erkenntnis natürlich zu unterscheiden, und es daher verfehlt, das Ergebnis der einen Untersuchung ohne weiteres für die andere maßgebend zu machen. Begegnen wir bei der neuzeitlichen Beantwortung der erkenntnistheoretischen Frage hier und da psychologistischer Denkweise, so stoßen wir in der älteren Zeit nicht selten auf das umgekehrte Verfahren. Eine metaphysisch-ethisch orientierte rationalistische Bewertung der Erkenntnisquellen wies Plato die Wege in seiner Lehre von der Entstehung des Begriffs. Nicht wesentlich anders gingen der heidnische wie christliche Neuplatonismus, Plotin und Augustin vor. So liegt die Frage nahe, ob nicht auch bei unserem Platoniker aus dem, was von ihm über den Ursprung des Begriffs ausgeführt wird, Rückschlüsse auf seine erkenntnistheoretische Bewertung der sinnlichen Wahrnehmung gezogen werden können. Wie wir uns erinnern, ist seine Stellung in der Frage des Ursprungs unserer Begriffe keine einheitliche. Dort, wo die Seele als eine erst noch zu beschreibende leere Fläche aufgefaßt wird — und dies ist vor allem in der Entwicklung der Theorie von den drei Bewegungen des Geistes der Fall —, hörten wir von einer Entstehung der empirischen Begriffe auf induktiv-abstraktiver Grundlage. Wir erkannten aber, daß Eriugena gleichwohl von der Denkweise der Peripatetik weit entfernt ist, insofern er neben der von der sinnlichen Anschauung ausgehenden Wissensentwicklung noch eine apriorisch-intuitiv vorgehende annimmt. Daß innerhalb der Theorie der drei Bewegungen die Erfahrung als Wahrheitsquelle nicht hoch bemessen wird, zeigt die scharfe Korrektur, welche das vom *sensus interior* gezeigte Weltbild seitens der *ratio* und des *intellectus* erfährt, zur Genüge. Wenden wir uns den Ausführungen zu, in welchen angeborene Begriffe angenommen werden, so treffen wir den Rationalismus geradezu in Reinkultur an. Jede innere Bedeutung der Sinneswahrnehmung für die Entstehung der Begriffe wird hier energisch abgelehnt.[2])

Ist nach all den bisherigen Darlegungen Eriugenas System zwar keineswegs aller empirischen Bestandteile bar, so ist es doch der Rationalismus, und zwar der extreme, welcher seinem Philosophieren die charakteristische Note und seiner Weltanschauung ihre historische Stellung gibt. Der Kraft

[1]) IV, 10 (783C–784C).

[2]) Vgl. für die Beurteilung der Sinneswahrnehmung auch das in den späteren Ausführungen über „Die Erkenntnis der Körperwelt" beigebrachte Material, welches gleichfalls die schwankende Haltung Eriugenas dartut.

des Denkens wird größtes Vertrauen entgegengebracht, und zwar, wie aus dem Folgenden zu ersehen ist, sowohl dem sich dialektisch betätigenden Denken der *ratio* wie dem rein spekulativ und intuitiv vorgehenden des *intellectus*.

Die Vorliebe für den Rationalismus kommt zunächst in der Bewertung der Dialektik zum Ausdruck. Die hohe Bedeutung, welche ihr beigemessen wird, spiegelt schon die Bestimmung ihrer Aufgabe wieder. In *De praedestinatione* findet sich die Bemerkung, daß zur Lösung jeder wissenschaftlichen Frage vier Operationen nötig seien, welche von den Griechen als *διαιρετική*, *ὁριστική*, *ἀποδεικτική* und *ἀναλυτική*, von den Lateinern als Division, Definition, Demonstration und Resolution bezeichnet würden, und die darin bestünden, ein Eines durch Unterscheidung in Mehreres zu trennen, eins aus vielem durch Wesensbestimmung zu gewinnen, durch Gegebenes Verborgenes festzustellen und das Zusammengesetzte durch Trennung in seine Elemente aufzulösen.[1]) Dem Hauptwerke zufolge ist es die Aufgabe der Dialektik, die Naturen der dem Denken zugänglichen Dinge einzuteilen, zu verbinden, zu unterscheiden und einer jeden ihren eigentümlichen Platz anzuweisen.[2]) Aus diesen Angaben läßt sich erkennen, daß echt rationalistisch die Dialektik als die spezifisch wissenschaftliche Methode und die Wissenschaft ihrem Wesen nach als Begriffswissenschaft angesehen wird.

Die Wertschätzung der Dialektik bleibt jedoch keineswegs nur auf die Theorie beschränkt, sie ist vielmehr auch eine eminent praktische. Die Lektüre von Eriugenas Schriften, seines Hauptwerks vor allem lehrt, daß die erwähnten logischen Operationen an zahlreichen Stellen, und zwar nicht selten mit großem Geschick zur Anwendung gelangen.[3]) Bedeutungsvoller als dies aber noch ist, daß er nicht nur rein äußerlich seine Gedanken in das Kleid der Dialektik hüllt, sondern daß er der Form zugleich auch den Inhalt entsprechen läßt.[4]) Um dies zu erkennen, brauchen wir nur einen Blick auf die ersten Kapitel von *De divisione naturae* zu werfen. Der auf das Verhältnis von Ursache und Wirkung angewandte Begriff der Affirmation und Negation ist es, durch den er zu seiner Vierteilung der „Natur“ gelangt.[5]) Bald darauf, bei Behandlung des zweiten Modus von Sein und Nichtsein, wird eine Stufenordnung der geschaffenen Naturen entworfen, welche bei der Gott zunächst stehenden höchsten Engelart beginnt und bis zum rein Körperlichen abwärts steigt. Die betreffende Gliederung wird wiederum durch Bejahung und Verneinung gewonnen. Die Bejahung des Niedrigeren soll die Verneinung des Höheren

---

[1]) *De praedest.* I, 1 (358 A). Vgl. *De div. nat.* II, 1 (526); V, 4 (869 A); *Exp. sup. hierarch. cael. s. Dion.* (1840 ff.); *Komm. zu den Opusc. sacr. des Boëth.* (Rand 61, 21).

[2]) *De div. nat.* I, 44 (486 B).

[3]) Vgl. hierzu Martin Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Bd. I (Freiburg i. B. 1909) 204.

[4]) Kurzer Hinweis hierauf bereits bei Franz Overbeck, *Vorgeschichte und Jugend der mittelalt. Scholastik*, aus dem Nachlaß herausg. von C. A. Bernoulli, Basel 1917, 113.

[5]) I, 1 (441 D).

und umgekehrt die Bejahung des Höheren die Verneinung des Niedrigeren bedeuten, die Bejahung des Menschen z. B. die Verneinung des Engels, die Verneinung des Menschen die Bejahung des Engels.[1]) Die starke Beachtung, welcher sich in diesen Ausführungen am Beginn des Hauptwerks der Begriff der Verneinung erfreut, zeigt sich auch an anderen Stellen. In den Erörterungen über die bejahende und verneinende Theologie wird betont, daß in den Gott über das Bereich geschöpflicher Attribute hinausrückenden Bezeichnungen *superessentialis, plusquam veritas etc.* Position und Negation zugleich enthalten ist, die Negation aber das Übergewicht hat, da diese mit *super* und *plus* zusammengesetzten Ausdrücke nur dem Wortlaut nach positiv, dem Sinn nach aber negativ sind.[2]) In diesem Fall ist freilich Eriugena nicht so selbständig wie in den vorigen. Es liegen vielmehr neuplatonisch-dionysische Anregungen vor. Ebenso auch bei seiner Vorliebe für die Antithese Wissen durch Nichtwissen, worin nicht nur die höchste Einsicht des Menschen bezüglich Gottes, sondern auch das Wissen von Gott über sich selbst bestehen soll.[3]) Die der Negation geschenkte Aufmerksamkeit zeigt die Hervorhebung, daß selbst das Wissen, daß man um die eigene Existenz nichts weiß, eine Quelle der Selbstgewißheit des eigenen Ich bedeutet.[4]) In anderer Form tritt die dialektische Richtung hervor, wenn das Seiende genau entsprechend der Tabula logica konstruiert wird. In der Lehre von der Entfaltung der *οὐσία* in ihre Gattungen, Arten und Unterarten erscheint, wie noch später näher auszuführen sein wird, der dialektische Begriffsorganismus als ontologische Gliederung. Nicht das Einzelne, das die Erfahrung bietet, sondern das Allgemeine, welches wir im Begriff erfassen, ist das wahrhaft Seiende. Wie wir noch näher hören werden, hat Eriugena die kühne Idee, den Ort des Dinges mit seiner Wesensdefinition zu identifizieren.[5]) Und wenn der Ausgang der Dinge von der Einfachheit Gottes in genau der erwähnten Stufenfolge und die Rückkehr des Vielen zu dessen ursprünglicher Simplizität in der umgekehrten Reihe erfolgen und diese Prozesse als die Hauptphasen der innerlichen Entwicklung des Absoluten angesehen werden[6]), so wird hier nichts anderes als eine Objektivierung der beiden Formen gedanklicher Entfaltung, der Synthesis und Analysis, vorgenommen.

Bei dieser theoretischen und praktischen Bewertung der Dialektik ist es nicht weiter auffällig, wenn gelegentlich mit echt platonischer[7]) Begeisterung

---

[1]) I, 4 (444 AB). Vgl. die späteren Ausführungen über die Unterschiede des Seienden und Nichtseienden S. 91.

[2]) I, 14 (462 C).

[3]) S. die diesbezüglichen näheren Ausführungen S. 122.

[4]) Vgl. diesen Teil S. 78.

[5]) Vgl. die späteren Darlegungen über den Begriffsrealismus Eriugenas S. 112 ff. und seine Lehre vom Ort S. 100 ff.

[6]) Vgl. 1. Teil S. 6.

[7]) Vgl. Zeller, II, 1 [4] 614; III, 2 [4] 663 (Plotin). Christlieb, 125 f. A. 4.

von ihr gesprochen, sie als diejenige Betrachtungsweise der Dinge gerühmt wird, welche die Weisen als die allein wahre angesehen hätten.[1]) Zugleich wird ihre objektive Gültigkeit ausdrücklich anerkannt, wenn es heißt, daß sie kein von bloßer menschlicher Geschäftigkeit herrührendes Verfahren darstellt, daß sie vielmehr vom Urheber aller wahren Künste in der Natur der Dinge selber begründet wurde.[2]) Unzählige Male finden wir den sich syllogistisch betätigenden Verstand als *vera ratio* und seine Funktion als *vera ratiocinatio* gekennzeichnet.[3]) Eriugena zögert nicht, das synthetisch zu Begriffen und deren Einteilungen gelangende Denken als die wichtigste und höchste Funktion der Seele zu erklären.[4])

Der extreme Rationalismus äußert sich weiter in der Annahme eines radikalen Dualismus der Erkenntnisorgane. Zwischen der Welt, welche die Sinne zeigen, und derjenigen, welche vom Standpunkt metaphysischer Spekulation aus anzunehmen ist, läßt Eriugena bekanntlich eine unüberbrückbare Kluft bestehen.[5]) Er sieht sich ähnlich wie in der Antike die Eleaten und in der neuzeitlichen Epoche Spinoza zur Annahme zweier einander entgegengesetzter Erkenntnisarten veranlaßt. Dem Sinnfälligen, der Welt des bloßen Scheines entspricht die sinnliche Wahrnehmung, dem Intelligiblen, der Welt des wahren Seins dagegen die reine Anschauung der Vernunft *(intellectualis visio, purus mentis contuitus)*[6]), das von der Außenwelt abgewandte, in sich selbst zurückgezogene innerliche Forschen *(intima speculatio)*.[7]) Während jene die Dinge in ihrer räumlichen und zeitlichen Geteiltheit erfaßt, stellen sie sich dieser als Einheit[8]) und damit zugleich unter ihren ewigen Bedingungen dar.[9]) Geht jene von den einzelnen Teilen *(de parte)* aus, so schwingt sich diese darüber empor, um vom Ganzen aus *(de toto)* zu urteilen.[10]) Dort wird entsprechend der bloßen Außenseite der Dinge, hier aber nach ihren inneren Gründen unterschieden.[11]) Was vom Standpunkt der Erfahrung aus als Widerspruch erscheint, das löst sich für die spekulative Betrachtung in Einklang

---

[1]) I, 44 (486B). [2]) IV, 4 (748Df.).

[3]) Z. B. I, 12; 25; 30; 35 (452B; 471A; 476B; 480A). V, 36; 38 (963A; 993B). Vgl. I, 44 (486C): certa ratio.

[4]) II, 24 (581AB).

[5]) Vgl. die späteren Ausführungen über die in der Lehre von der Körperwelt vorhandenen subjektiven und objektiven Elemente.

[6]) Die Belege s. 1. Teil S. 52 A. 5.

[7]) V, 36 (970C): Virtute siquidem *intimae speculationis spiritualis* homo in causas rerum, de quibus iudicat, intrat. Non enim iuxta *exteriores* sensibilium rerum species discernit omnia, verum iuxta *interiores* earum rationes et incommutabiles occasiones principaliaque exempla, in quo omnia simul sunt et unum sunt (vgl. 1. Teil S. 59).

[8]) III, 36 (729D): Quod corporeo sensui videtur segregari, *altiori rerum speculatione* semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est. Vgl. die vor. A. sowie 1. Teil S. 65, 2. Teil S. 73.

[9]) Vgl. 1. Teil S. 59. [10]) V, 35 (954C); 36 (970B), s. 1. Teil S. 59.

[11]) *A. a. O.* (970C), abgedruckt A. 7.

und Harmonie auf.[1]) Empirisches und rein intellektuelles Erfassen stehen sich somit wie undeutliches und deutliches, verworrenes und klares, unvollkommenes und vollkommenes Erkennen gegenüber. Das gleichsam von höherer Warte aus erfolgende spekulative Erkennen — *altior rerum speculatio*[2]) wird es bezeichnet — ist der Vermittler jener *gnostica scientia*, von der schon früher die Rede war.[3]) Als höchstes und adäquates Erkennen wird es den Engeln, dem Urmenschen, den Gerechten im Jenseits zugesprochen[4]), ja selbst von dem göttlichen nicht unterschieden.[5]) Hienieden sollen nur die wenigen Weisen fähig sein, die zu seiner Ausübung notwendige Höhe der Betrachtung zu gewinnen.[6])

Dieser Bevorzugung der rein spekulativen Erkenntnis entspricht es, daß die fundamentalen Vorstellungen und Sätze des von Eriugena konstruierten Systems nicht der Erfahrung entnommen sind. Rein spekulativen Ursprungs ist schon der Begriff, von welchem das System seinen Ausgang nimmt, der der „Natur", die sowohl das Seiende wie das Nichtseiende, das sinnlich Wahrnehmbare wie auch das unser Wissen Überragende und insofern für uns nicht Vorhandene umspannt und daher das abstrakte, über alle Gegensätze hinausliegende Sein darstellt. Auf spekulativer Basis beruht die Unterscheidung ihrer vier Formen sowie der Gedanke des Kreislaufs der Dinge.[7]) Nicht wesentlich anders steht es mit dem Gottesbegriff. Gewiß wird auf die Bedeutung der äußeren und inneren Wahrnehmung für die Gotteserkenntnis nachdrücklich hingewiesen; der praktische Gebrauch, der davon gemacht wird, ist jedoch ein geringer. Wo Eriugena von den Tatsachen der inneren Erfahrung zur Erfassung ihrer trinitarischen Differenzierung zu gelangen meint, unterliegt er einer Selbsttäuschung.[8]) Für den Aufbau seines eigenen Systems hält er es jedenfalls für überflüssig, von einer Betrachtung der Werke zum Werkmeister[9]) oder auch, wie Augustin, von einer Versenkung in das Wesen des eigenen endlichen Geistes zum Absoluten emporzusteigen. Mit dem Neuplatonismus des Dionysius erscheint ihm Gott einfach als das Allergewisseste. Ist Gott das Wesen von allem[10]), so ist mit diesem die Gottheit von selbst gegeben. Auf die Empirie stützt sich Eriugena sicherlich nicht, wenn er die Welt durch Emanation aus dem Urprinzip hervorgehen läßt, ihre Struktur

---

[1]) V, 35 (954C): Aliud est enim considerare singulas universitatis *partes*, aliud *totum*. Hinc conficitur, ut, quod in *parte* contrarium esse putatur, in *toto* non solum non contrarium, verum etiam pulchritudinis augmentum reperitur.

[2]) S. 85 A. 8. [3]) Vgl. 1. Teil S. 53. [4]) Vgl. 1. Teil S. 25; 55; 59.

[5]) Vgl. V, 36 (970AB), dazu 1. Teil S. 59; III, 8 (640C). [6]) V, 36 (967C).

[7]) Vgl. 1. Teil S. 5f. [8]) Diesen Teil S. 79.

[9]) Nur ganz gelegentlich wird die kosmologische wie auch die teleologische Betrachtungsweise angewandt. Es findet sich weder ein strikter Beweis vor, noch auch wird das Kausalgesetz ausdrücklich angewandt. Vgl. I, 13 (455C), *Expos. hier. cael.* (129Aff.).

[10]) Vgl. den 1. Teil S. 6 zitierten Satz, wo es natürlich Deus omnium (nicht omnia) essentia etc. heißen soll.

immaterialistisch deutet, für all die vielen Dinge der gleichen Art nur eine einzige Wesenheit annimmt, wenn der den Dingen eigentümliche Ort etwas Ständiges und Unveränderliches sein soll.[1]) Nicht selten erfolgt eine ausdrückliche Korrektur der empirisch gewonnenen Erkenntnis durch die spekulative. So wird z. B. in der Lehre vom Bösen damit argumentiert, daß etwas, was unter speziellen Verhältnissen als böse erscheint, unter allgemeinem Gesichtspunkt indessen zur Schönheit des Alls gehört und deshalb nur scheinbar ein Böses ist, daß, was sich im Ganzen nicht als Übel darstellt, es auch nicht in einem Teile sein kann.[2]) Auf das gleiche Verfahren läuft die Gegenüberstellung von positiver und negativer Theologie hinaus, von welchen jene die beim Kreatürlichen vorgefundenen Prädikate Gott beilegt, diese hingegen sie ihm abspricht, da Gott über alles Wissen hinausreicht.[3])

Den Rationalismus bekundet schließlich auch noch die Auffassung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. Eriugena vertritt den von der Scholastik allgemein im Anschluß an Augustin eingenommenen Standpunkt, daß Vernunft und Offenbarung, weil der gleichen Quelle, der göttlichen Weisheit entstammend, einander nicht widersprechen dürfen, räumt dabei aber der Vernunft die ausschlaggebende Stellung ein und wird dadurch der Begründer des in der Frühscholastik hervortretenden theologischen Rationalismus.[4]) Das Bild, welches sich auf Grund der verschiedenen, hier in Betracht kommenden Äußerungen ergibt, ist freilich, wie in so mancher anderen Frage, kein eindeutiges und widerspruchsloses. An nicht wenigen Stellen erklärt er demütig den Glauben oder die hl. Schrift als Grundlage und Ausgangspunkt aller Erkenntnis.[5]) Dann aber bricht sich wieder ein gesteigertes Selbstbewußtsein Bahn. Die Vernunft wird als das der Natur und die Autorität als das nur der Zeit nach Frühere erklärt und jener darum der Vorrang zugesprochen.[6]) Wir hören, daß wohl die Autorität aus der wahren Vernunft hervorgeht, nicht aber umgekehrt auch die Vernunft aus der Autorität, ferner, daß jede Autorität, die sich vor dem Forum der Vernunft nicht auszuweisen vermag, auf schwachen Füßen steht, die Vernunft dagegen, insofern sie aus eigener Kraft sicher und unwandelbar ist, keiner anderweitigen

---

[1]) S. Näheres über diese Ansichten in den späteren Ausführungen.

[2]) V, 35 (954 C); 36 (967 C).

[3]) I, 66 (510 B); III, 20 (684 D). *Comm. in Ev. sec. Ioan.* (302 B). Sowohl in der Auffassung des Bösen als eines Nichtrealen wie bei der Unterscheidung der positiven und negativen Theologie ging Eriugena von Dionys aus, der seinerseits vom Neuplatonismus beeinflußt war (vgl. H. F. Müller *a. a. O.* 21 ff.; 73 f.). Ähnliches konnte er auch bei Augustin finden (vgl. Storz, *a. a. O.* 178 bzw. 238 ff.). Mag auch in dem von diesen beiden Autoren Gelehrten der Dualismus der Erkenntnisorgane bereits eingeschlossen gewesen sein, so hat ihn doch erst Eriugena schärfer zum Ausdruck gebracht.

[4]) I, 66 (411 B).

[5]) I, 64; 65; 71 (509 A; 509 C; 516 C). II, 15; 16 (545 B; 548 D). IV, 16 (827 B). V, 38 (1010 B).

[6]) I, 69 (515 AB). Dieser Gedanke ist Augustin entlehnt; cf. *De ord.* II, 9, 26 *(PL.* 32, 1007*)*: Dupliciter ducimur, auctoritate et ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est.

Unterstützung bedarf.[1]) Gegenüber der Besorgnis des Schülers, durch gewisse Lehren des Meisters in Konflikt mit der hl. Schrift zu geraten, hat dieser nur die Mahnung, sich nicht zu fürchten, da die Vernunft sich durch keine Autorität einengen und auf keine Weise sich zum Schweigen bringen lasse.[2])

Daß in diesen der Vernunft das oberste Richteramt übertragenden Sätzen des Philosophen eigentliche Denkrichtung zum Ausdruck kommt, bezeugt sein praktisches Verhalten. Bekanntlich versucht er in seinem Hauptwerk aus Philosophie und christlicher Theologie ein einheitliches System christlicher Weltanschauung zu entwickeln. Bei der Ausführung dieses kühnen Unternehmens spielt die freie Spekulation die Herrin und die Theologie die Magd. Mit erstaunlicher Gewandtheit und Belesenheit sucht er für seine philosophischen Annahmen Belege in der hl. Schrift und bei den Kirchenschriftstellern. Die Glaubenssätze werden dabei nicht selten mit Hilfe der allegorischen Erklärungsweise in philosophische Spekulation aufgelöst. Den Sätzen der hl. Schrift wird prinzipiell nur symbolische Bedeutung zuerkannt. Jeder ihrer Stellen soll ein unendlicher Sinn zukommen, ähnlich wie bei der Pfauenfeder jedes Stückchen in unzähligen Farben schillert.[3]) Die Interpretation fällt daher nicht selten recht wunderlich aus. Hier nur einige wenige Proben aus Zusammenhängen, wo vom Erkennen die Rede ist. *Matth.* 24, 28: „Wo das Aas ist, da sammeln sich die Geier", bedeutet, daß dort, wo die Wahrheit ist, sich die sie suchenden Geister einfinden.[4]) Noch kühner ist, wenn die Androhung Gottes nach dem Sündenfall, daß das Weib unter Schmerzen Kinder gebären soll, ihm besagt, daß der empirische, mit dem körperlichen Leib ausgestattete Mensch nicht mehr wie der Idealmensch unmittelbar durch innere Schauung alles mühelos erkennt, sondern nur auf dem Umweg der Verarbeitung von Sinnesdaten unter Schwierigkeiten und Täuschungen zur Erkenntnis gelangt.[5])

[1]) *A. a. O.* (513 B): Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.

[2]) I, 63 (508 D). *D.:* Nec te latet, ut opinor, quam arduum difficileque simplicibus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt. *M.:* Noli expavescere. Nunc enim nobis ratio sequenda est, quae rerum veritatem investigat, nullaque auctoritate opprimitur, nullo modo impeditur, ne ea, quae et studiose ratiocinantium ambitus inquirit et laboriose invenit, publice aperiat atque pronuntiet. Verfehlt ist es, aus der Betonung des freien Denkens durch Eriugena und seinen sonstigen Anschauungen zu schließen, daß dieser sich von den Grundlagen des christlichen Glaubens wissentlich entfernen will. Er ist allerdings bestrebt, seine spekulativen Ideen nach Möglichkeit zur Geltung zu bringen, aber ohne sich den Vorwurf der Häresie zuziehen zu wollen. Wo er sich einem solchen ausgesetzt sah, wie wegen seiner Haltung in der Frage der Trinitätsformel und der Existenz der Antipoden, verstand er sich sehr wohl zu Änderungen (vgl. 1. Teil S. 4 A. 1).

[3]) IV, V (749 C): Est enim multiplex et infinitus divinorum eloquiorum intellectus. Siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae.

[4]) V, 36 (978 A). [5]) IV, 25 (854 D ff.). Vgl. S. 73 f.

Anderwärts wieder wird die Stelle, wonach Gott zur Schlange sprechend sagte, daß er Feindschaft setzen wolle zwischen ihr und dem Weibe, ihrem Samen und deren Samen, in der Weise ausgelegt, daß das Weib die Sinneswahrnehmung der Frommen, insofern diese die Schönheit der sichtbaren Natur zum Lob des Schöpfers anregt, ihr Same die durch die Vermittlung der sinnlichen Anschauung erzielte irrtumsfreie Erkenntnis der sinnfälligen Welt, die Schlange das verbotene Entzücken an dieser Welt und deren Same die daraus hervorgehende Versuchung zu zahlreichen Sünden bedeutet.[1]) Schon aus diesen Beispielen ist ersichtlich, daß die Sätze der hl. Schrift für Eriugena nicht mehr als einen äußeren Rahmen darstellen, den seine Spekulation mit beliebigem Inhalt füllt.

Die Analyse des im Hauptwerk entworfenen Systems zeigt, daß Eriugena nicht daran denkt, Theologie und Philosophie als zwei verschiedene Disziplinen, von welchen jene aus der Offenbarung, diese aus der vernünftigen Einsicht schöpft, voneinander zu unterscheiden. Ließ die spätere, die entwickelte Scholastik unter prinzipieller Wahrung des dualistischen Standpunkts nur die natürliche Theologie in der Philosophie aufgehen, so lehnt sich der absolute Rationalismus Eriugenas gegen jede Trennung auf. Diese Denkweise findet ihren theoretischen Ausdruck, insofern die Einheit aller wahren Philosophie und aller wahren Religion behauptet wird.[2]) Der spekulative Philosoph erscheint danach ähnlich wie in der hellenistischen Zeit als der wahre Theologe und Gottsucher und der wirklich Fromme.[3])

Erleichtert wird die Identifizierung von Philosophie und Theologie dadurch, daß, wenn auch nicht in jedem Zusammenhang[4]), so doch häufig, wie in der Lehre von den drei Bewegungen des Geistes, die Ausübung der spekulativen Betrachtung auf göttliche Unterstützung zurückgeführt wird. Der Träger der Erkenntnis ist in diesem Fall nur der von Gott erleuchtete Verstand. Bei dieser Auffassung entfernt sich Eriugena, wenn er die Theologie

---

[1]) IV, 24 (851 AB).

[2]) *De praedest.* 1, 1 (357 CDf.): „Sic enim", ut ait sanctus Augustinus, „creditur et docetur, quod est humanae salutis caput, non aliam esse philosophiam, id est sapientiae studium, et aliam religionem, cum hi, quorum doctrinam non approbamus, nec sacramenta nobiscum communicant." Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam. Während Augustin in dem zitierten Zusammenhang (*De vera relig.* 5; *PL.* 34, 126) die Einheit von Religion und Philosophie nur im Sinn von Einigkeit = Widerspruchlosigkeit behauptet, hat Eriugena dabei die Aufgabe ihrer Selbständigkeit im Auge.

[3]) Vgl. 1. Teil S. 57 A. 3. Man beachte auch die Interpretation der den Gerechten im Jenseits und im Zustand der Entrückung auch hienieden manchmal zuteil werdenden Theophanien als Abbilder der primordialen Urgründe (1. Teil S. 55).

[4]) Vgl. z. B. das I, 6 (445 BC) über den 4. Modus des Seins und Nichtseins Gesagte, wo die Erkenntnis des vere esse an den Intellekt als solchen geknüpft erscheint (s. S. 92).

in der philosophischen Spekulation aufgehen läßt, wenigstens nicht von dem dem Dualismus eigentümlichen Gedanken, daß die Theologie die Grundlagen ihres Wissens Gott selbst verdankt. Nicht in jedem Zusammenhang scheint er sich des Gedankens, daß zum Zustandekommen spekulativer Erkenntnis göttliche Erleuchtung notwendig ist, bewußt zu sein[1]; wo dies aber der Fall ist, handelt es sich alsdann, wie immerhin zu beachten ist, nicht mehr um den Rationalismus in seiner eigentlichen und strengen Form. Der Rationalismus hat hier vielmehr mystische Färbung[2] erhalten.

D. Die Geltung der Erkenntnis. Realistische und idealistische Elemente im System Eriugenas.

Vorbemerkungen.

Bei den Eriugena unmittelbar vorhergehenden frühmittelalterlichen Autoren lassen sich Spuren kritischer Überlegung, ob unser Erkennen die Gegenstände so wiedergibt, wie sie unabhängig vom Bewußtsein bestehen, oder aber, ob unsere Erkenntnisinhalte mehr oder minder Züge subjektiven Ursprungs aufweisen, noch nicht entdecken. Ein wesentlich anderes Bild ergibt sich, wenn wir uns in die Ausführungen des Hofphilosophen Karls des Kahlen vertiefen. Die Neigung zu kritischer Prüfung unserer Erkenntnisinhalte ist bei ihm scharf ausgeprägt. In dieser Hinsicht unterscheidet er sich im übrigen nicht nur von seinen Vorgängern, sondern auch von seinen Nachfolgern. Gewiß werden seit dem Universalienstreit Reflexionen über das Verhältnis zwischen Erkenntnis und Wirklichkeit in der Scholastik nichts Seltenes. Indessen blieb, wenn wir von den Nominalisten gegen Ausgang des Mittelalters absehen, die Beachtung des subjektiven Moments hinter der Würdigung der objektiven Verhältnisse zurück. Bei Eriugena tritt dagegen die Tendenz zu kritischer Untersuchung so energisch auf, daß sie den Charakter des Systems wesentlich mitbestimmt. In den verschiedensten Zusammenhängen wird die Frage nach der objektiven Gültigkeit der betreffenden Annahmen berührt. In der Regel ist die Lösung die, daß sie als Ergebnis rein subjektiver Betrachtung gekennzeichnet werden. Mit der Neigung zur Kritik verbindet sich die zu idealistischer Wertung. Bei der Durchführung einer seiner Lieblingsvorstellungen, der Mikrokosmosidee, schreckt er sogar vor völliger Verflüchtigung der Realität der Außenwelt nicht zurück. Vorausgeschickt sei der näheren Darlegung, daß der in den verschiedenen Ausführungen eingenommene Standpunkt keineswegs immer der gleiche ist. Wie die pantheisierenden Gedankengänge in Eriugenas System nicht selten von theistisch-dualistischen Bestands-

---

[1] Vgl. S. 70.

[2] Über den Unterschied zwischen dem Mystizismus Eriugenas und demjenigen Augustins und des Neuplatonismus vgl. S. 72.

tücken durchbrochen werden, so liegt auch die idealistische Richtung in Konflikt mit der realistischen, die subjektive Denkweise mit der objektiven. Dieses innere Ringen werden uns die folgenden Analysen näher veranschaulichen.

Die fünffache Unterscheidung von Seiendem und Nichtseiendem.

Durch Ausführungen, auf die wir gleich in den ersten Kapiteln des Hauptwerks stoßen, macht uns Eriugena selbst mit den Grundgedanken seiner Erkenntnistheorie bekannt. Wie wir wissen, steht die Unterscheidung von vier Formen der Natur an der Spitze seines Systems. Bezüglich der Realität der letzten Form, welche weder schafft, noch geschaffen wird, ergeben sich Zweifel. Dieser Umstand bietet ihm den Anlaß, den Unterschied dessen, was ist und was nicht ist, einer allgemeinen Prüfung zu unterziehen. Folgende fünf Modi des Seins und Nichtseins werden hierbei unterschieden.

Sein wird erstens dem durch die Sinne oder das Denken Erfaßbaren zugesprochen und als nichtseiend das unser Erkennen Übersteigende bezeichnet. Nichtseiend sind in diesem Sinn wegen der Vorzüglichkeit ihrer Natur Gott, die Materie und die Wesenheiten der Dinge.

In der zweiten Unterscheidung wird eine Stufenfolge der Wirkungen vorausgesetzt. Diese beginnt bei Gott und geht bei den Kreaturen die dionysische Hierarchie der Engel hindurch, von deren oberster Stufe an bis zur Körperwelt hinab. Innerhalb dieser Stufenfolge wird mit Hilfe des Verhältnisses von Position und Negation eine dialektische Ordnung im Anschluß an Ausführungen des Maximus[1]) konstruiert. Von jeder Stufe der Existenzen könne nämlich gesagt werden, sie sei und sie sei nicht, insofern die Bejahung der niederen die Bejahung der höheren und umgekehrt die Verneinung der niederen die Bejahung der höheren bedeute. Wird der Mensch z. B. als verständiges, sterbliches und sichtbares Geschöpf erkannt, so ergebe sich eben damit zugleich, daß der Engel es nicht ist. Umgekehrt soll das nämliche gelten; denn was der Engel ist, das kann wieder der Mensch nicht sein. So bildet die Bejahung des Menschen die Verneinung des Engels und umgekehrt dessen Bejahung die Verneinung des Menschen. Analoges wird für die einzelnen Engelordnungen untereinander angenommen.[2]) Insoweit läßt Eriugena die rein logische Reflexion maßgebend sein; das Sein läßt er mit der positiven, das Nichtsein mit der negativen Aussage zusammenfallen. Am Schluß dieser Darlegungen aber gerät er in eine andere Betrachtungsweise hinein. Die Erkennbarkeit schlechthin wird wie im ersten Modus zum Maßstab für Sein und Nichtsein gemacht, wenn es heißt, daß jede Ordnung ist, insofern sie von

---

[1]) *Ambig.* (*PG.* 95, 1241 A): *ἔστιν ἡ κατὰ τὴν γνῶσιν τῶν ὑπερκειμένων κατάφασις τῶν ὑποβεβληκότων ἀπόφασις, καὶ ἔμπαλιν τῶν ὑποβεβληκυιῶν ἡ κατὰ τὴν γνῶσιν ἀπόφασις τῶν ὑπερσχουσῶν κατάφασις.*

[2]) I, 4 (413 D ff.).

einer höheren Ordnung oder von ihr selbst erkannt wird, daß sie dagegen nicht ist, insofern sie von unter ihr Stehenden nicht begriffen wird.[1])

Eine dritte Unterscheidung von Sein und Nichtsein ergibt sich, wenn man die gewöhnliche populäre Auffassung zugrunde legt. Sein wird dann den in Raum und Zeit, nicht aber deren verborgenen Ursachen, d. h. ihren in der Primordialwelt mitgesetzten Wesenheiten zuerkannt. Solange z. B. von einer Wirkung der Kraft des Samens nichts zu verspüren ist, gilt diese selbst als nicht vorhanden, als seiend vielmehr erst dann, wenn sie in ihren Produkten sichtbar zutage tritt. Der Verfasser weist selbst darauf hin, daß diese dritte Unterscheidung eigentlich nur einen speziellen Fall der ersten bedeutet, indem sie das Verhältnis zwischen den unsichtbaren Ursachen und ihren in die Erscheinung tretenden Wirkungen näher ins Auge faßt.[2])

Es folgt als vierte Unterscheidung sodann diejenige, welche als solche der Philosophen bezeichnet wird. Dieser zufolge ist die dem Entstehen und Vergehen unterworfene veränderliche Körperwelt nichtseiend, seiend dagegen nur das von der Vernunft Erkannte.[3])

Zu einer fünften und letzten Unterscheidung führt das religiöse Moment. Es wird daher hier der Mensch allein in Betracht gezogen. Durch die Sünde verliert seine Natur die Würde des ihr eigenen Ebenbildes und damit ihr eigentümliches Wesen. Insofern kann sie als nichtseiend bezeichnet werden, als seiend dagegen, wenn sie in den ursprünglichen Gnadenzustand wieder zurückkehrt.[4])

Nicht mit Unrecht hat man diese Fünfteilung als einen ersten Versuch zu einer Art Wissenschaftslehre angesehen.[5]) Mögen ihr auch logische Mängel anhaften, im Rahmen ihrer Zeit betrachtet stellt sie jedenfalls eine höchst beachtenswerte Leistung dar. Die Tendenz, das Sein an das Bewußtsein zu knüpfen, tritt klar hervor. Den fünf Einteilungen entsprechen fünf Betrachtungsweisen. Insofern liegt zugleich eine Zusammenstellung der verschiedenen Erkenntnisweisen vor. Beim ersten und dritten Modus wird vom empirischen Gesichtspunkt ausgegangen, beim fünften ist der spekulative maßgebend, beim zweiten kommt der dialektische und beim fünften der theologische zum Ausdruck. Von den fünf Unterscheidungen läßt die erste und die dritte, welche ihr als subordiniert zu denken ist, einerseits und die vierte andererseits einen Vergleich zu. Dieser zeigt sofort, daß das Resultat ein entgegengesetztes ist. Was die empirische Betrachtungsweise als ein Seiendes anerkennt, stellt sich für die spekulative als ein Nichtseiendes dar und umgekehrt. Wir bleiben indessen nicht im unklaren, welche von Eriugena selbst bevorzugt wird. Weist die Erwähnung der empirischen Erkenntnis bei zwei Unterscheidungen darauf hin, daß in seinem System das realistische

---

[1]) *A. a. O.* (414 C). [2]) I, 5 (444 C ff.). [3]) I, 6 (445 BC).
[4]) I, 7 (445 C ff.). [5]) Vgl. Christlieb 149.

Element nicht ganz ausgeschaltet ist, so wird gleichwohl doch nur die spekulative als die eigentlich wissenschaftliche angesehen. Nur ihrem Ergebnis kommt objektive Gültigkeit zu. Während er den Wert der empirischen durch den Hinweis, daß sie der Gewohnheit ihre Existenz verdankt[1]), charakterisiert, sie damit nämlich als unwissenschaftliche hinstellt, sagt er von der den Philosophen beigelegten spekulativen, daß sie nicht mit Unrecht nur das Intelligible als wahres Sein auffassen lehre.[2]) Sie ist natürlich keine andere als diejenige, die er anderwärts als die „gnostische" bezeichnet.[3]) Das objektiv gültige Urteil über Sein und Nichtsein ist damit lediglich dem Denken überwiesen, die Orientierung an der Erfahrung als überflüssig erkannt. Wir sind daher jetzt schon darauf vorbereitet, in seinem System rationalistisch-idealistischen Gedankengängen zu begegnen. Das in der zweiten Unterscheidung dem dialektischen Moment entgegengebrachte Interesse läßt vermuten, daß dieser Idealismus nicht selten logische Färbung tragen wird.[4])

Im Anschluß hieran sei noch erwähnt, daß Eriugena nicht selten auf die Betrachtungsweise der positiven und negativen Theologie hinweist und von diesem Verfahren, wie wir bald bei der Erörterung seiner Stellung den trinitarischen Unterschieden gegenüber sehen werden, auch selbst entsprechenden Gebrauch macht. Die positive Theologie bedeutet aber lediglich die Anwendung der empirischen Betrachtungsweise und die negative die der rein spekulativen Methode auf theologischem Gebiet. Dem entspricht auch, daß den Aussagen der negativen Theologie ein höherer Wert als denjenigen der positiven Theologie beigemessen wird.[5])

Objektives und Subjektives in der Vierteilung der „Natur".

Hören wir, wie die erwähnten Unterscheidungen bei der Behandlung wichtiger Probleme zur Anwendung gelangen und suchen wir die sich dabei ergebenden realistischen und idealistischen Elemente herauszuschälen. Es sei hierbei mit der Prüfung der den Ausgang des Systems bildenden vierfachen Unterscheidung der „Natur"[6]) begonnen.

Die Vierteilung als solche betrachtet zeigt, daß sich Eriugena bemühte, Schöpfer und Geschaffenes auseinanderzuhalten.[7]) Die erste und dritte Naturform erscheinen ihm sogar so entgegengesetzt, daß er sie durch die zweite trennt und damit zugleich ihren Gegensatz zu überbrücken sucht. Vertiefen wir uns aber in das einzelne näher, so wird alles unsicher; es wird fraglich, inwieweit der ganzen Differenzierung noch objektive Geltung zugesprochen werden kann. Von der Unterscheidung der ersten und vierten Natur gibt Eriugena selbst zu, daß sie subjektiven Charakters ist. Sie entsteht, wie er

[1]) I, 5 (444 D). [2]) I, 6 (445 B). [3]) Vgl. 1. Teil 42f.
[4]) Vgl. diesen Teil S. 83f. [5]) Vgl. in diesem Teil S. 87.
[6]) Darüber im 1. Teil 5f. [7]) Vgl. z. Folg. Christlieb, 131f.

ausführt, lediglich dadurch, daß wir ein und dasselbe, nämlich Gott, unter zwiefachem Gesichtspunkt, das eine Mal nämlich als Anfang und Ausgangspunkt, das andere Mal aber als Ziel und Endpunkt des ganzen Prozesses auffassen.[1]) Die vierte Frage stellt daher nicht etwas neben der ersten selbständig Existierendes, sondern ein Unmögliches, ein Nichtseiendes dar.[2]) Wenn der Schüler bemerkt, daß hingegen die zweite und dritte Form nicht bloß subjektiver Betrachtung ihre Entstehung verdanken, sondern realen Charakter besitzen[3]), so werden wir aus der Erörterung über die objektive Geltung unserer, die Primordialursachen und die sinnfällige Welt betreffenden Erkenntnisse ersehen, ob und inwieweit diese Auffassung zu Recht besteht.

Die Beurteilung der Trinitätslehre.

In einem Punkt hält Eriugena seine Neigung, die Gegenstände durch die bloße Form der menschlichen Erkenntnis bedingt hinzustellen, in Schranken. Von christlichen Einflüssen abgesehen, ist es der neuplatonisch-theozentrische Grundcharakter des Systems, der ihm verwehrt, das objektive Sein der Gottheit anzutasten. Was dagegen deren nähere Bestimmung betrifft, so legt er seiner subjektiven Richtung selbst dann, wenn es sich um fundamentale Sätze der christlichen Theologie handelt, keinen Zwang an. Dies zeigt zur Genüge die Haltung, welche er bezüglich der Objektivität der Trinitätslehre einnimmt. Der Satz von der Dreiheit der göttlichen Personen stellt ihm nicht ein Moment dar, welches durch die göttliche Offenbarung bekannt und darum von der Einsicht des menschlichen Verstandes unabhängig zu Recht besteht. Ganz im Gegenteil; sein Rationalismus läßt ihn denselben vor das Forum des Verstandes ziehen und dessen Geltungscharakter feststellen.

Die Entwicklung seiner Theorie von den drei Bewegungen des menschlichen Geistes beginnt er mit dem Hinweis, daß hier zu untersuchen sei, wie sich aus der substantiellen Dreiheit unserer eigenen Natur diejenige Gottes ermitteln läßt.[4]) Da der menschliche Geist ein Abbild des göttlichen ist, im Wesen des ersteren aber der dreifache Unterschied von *intellectus*, *ratio* und *sensus interior* wurzelt, so müssen in diesem Zusammenhang auch die trinitarischen Unterschiede in der göttlichen Natur als objektiv begründet angesehen sein.

Von diesem realistischen Standpunkt weicht Eriugena dort jedoch, wo er diese Differenzierung selbst zum Gegenstand besonderer Untersuchung macht, erheblich ab. Er führt hier zunächst aus, daß die „Theologen", d. h. die patristischen Schriftsteller auf Grund des Seins der Dinge das Sein der Gottheit, aus der Ordnung des Universums ihre Weisheit und aus der Bewegung des Alls ihr Leben erkannt und unter dem Sein Gottes den Vater, seiner Weisheit den Sohn und unter seinem Leben den hl. Geist verstanden hätten.[5])

[1]) II, 2 (527 BC; 527 D). V, 39 (1019 A). [2]) I, 1 (442 A). [3]) II, 2 (526 A).
[4]) II, 23 (572 B). [5]) I, 13 (455 C).

Darauf wird die Frage aufgeworfen, wie diese Dreiheit der Personen mit der Einheit Gottes in Einklang zu bringen sei. In Berufung auf den Pseudo-Areopagiten lautet die Antwort dahin, daß weder seine Unität noch seine Trinität zu begreifen sei. Gott als den einen, einfachen, ungeteilten und allgemeinen Ausgangspunkt des Alls betrachtend, hätten jene Schriftsteller ihn als Einheit aufgefaßt, als Dreiheit dagegen, wenn sie die Einheit nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer wunderbaren und fruchtbringenden Vielheit schauten. Schon diese Antwort läßt vermuten, wo Eriugena hinaus will. Die Tendenz geht offenbar dahin, die Gottheit als etwas schlechthin Unbegreifliches zu erklären und die ihr zugesprochene Einheit und Dreiheit als etwas rein Subjektives, als bloßes Produkt der sich verschieden einstellenden menschlichen Erkenntnistätigkeit hinzustellen. Der weitere Gang der Entwicklung zeigt die Richtigkeit dieser Annahme. Es werden sodann die Beziehungen der drei göttlichen Personen untereinander ins Auge gefaßt. Wie Abraham nicht an sich, sondern nur in seinem Verhältnis zu Isaak Vater heiße und ebenso Isaak nur in Beziehung auf Abraham dessen Sohn genannt werde, so habe man lediglich das Verhältnis der ungezeugten Substanz zur gezeugten mit dem Wort „Vater", das der gezeugten zur ungezeugten mit „Sohn" und das der hervorgehenden zur ungezeugten und gezeugten mit „hl. Geist" bezeichnet. Nachdem somit festgestellt ist, daß es sich um ein Relationsverhältnis handelt[1]), wird die Frage aufgeworfen, ob die kategorialen Unterschiede auf das Wesen der Gottheit anwendbar sind. Eriugena weicht von dem in der Patristik allgemein angenommenen Standpunkt nicht ab[2]), wenn er in anderem Zusammenhang dies schlechthin verneint.[3]) Im vorliegenden besonderen Fall, wo ganz und gar abweichend von der Praxis der patristischen Autoritäten sein Rationalismus es unternimmt, die objektive Geltung eines wichtigen Glaubenssatzes von der Prüfung durch den Verstand abhängig zu machen, ist seine Sprache doch etwas vorsichtiger. Eine entsprechende Frage des Schülers läßt er den Lehrer dahin beantworten, daß man über einen solchen Gegenstand einfach schweigen und sich mit dem einfältigen Glauben begnügen oder aber sich des Verfahrens der positiven und negativen Theologie bedienen müsse.[4]) Aus letzterem Hinweis ergibt sich, daß seiner Ansicht nach die trinitarischen Unterschiede mit den sonstigen von der positiven Theologie vom Geschöpflichen hergenommenen Bestimmungen auf die gleiche Stufe gestellt und damit ebenso wie diese als nur im uneigentlichen metaphorischen Sinn ausgesagte betrachtet werden können. An anderer Stelle zögert Eriugena auch nicht, diesen Gedanken klar zum Ausdruck zu bringen, indem er Gott als schlechthin unbegreiflich bezeichnet und darum in allem über die Trinität

---

[1]) *A. a. O.* (456CD; 457C).

[2]) Vgl. meine Schrift *Die Erkenntnisl. bei Beginn der Scholastik* S. 26 A. 4. 5 (bzw. *Philos. Jahrb.* 34, 250 A 4. 5).

[3]) I, 15 (463C). [4]) I, 13 (457C).

Gesagten nur Spuren und Theophanien der Wahrheit, nicht aber diese selbst zu erblicken vermag.[1])

Außerstande, zwischen der Lehre von der Dreiheit der Personen und der neuplatonisch-dionysischen Auffassung Gottes als absoluter Einheit einen Ausgleich herzustellen, läßt er die Dreiheit im Hauptwerk somit in den Bereich der Subjektivität hinübergleiten. Anders ist dagegen seine Haltung in dem später geschriebenen Kommentar zu den *Opusc. sacra* des Boëthius. Außer dem griechischen Einfluß tritt hier auch die idealistische Richtung zurück. Seine Haltung ist ungleich orthodoxer. Abgesehen davon, daß er in der Formel für den Ausgang des hl. Geistes der in *De div. nat.* bekundeten Vorliebe für die griechische Auffassung[2]) Widerstand leistet und den lateinisch-kirchlichen Standpunkt mit Schärfe hervorkehrt[3]), verzichtet er bei der Erörterung der zwischen den göttlichen Personen bestehenden Relationen auf jede subjektiv klingende Äußerung. Ein Verhältnis *secundum substantiam* kommt nicht in Frage. Er lehnt es ab, aber nicht deshalb, weil jene Beziehungen nicht objektiver Natur wären, sondern weil diesem das Relationsverhältnis widerspricht. Der Vater ist nicht im Hinblick auf sich selbst, sondern nur im Hinblick auf den Sohn Vater usw. Ebensowenig soll auch ein akzidentelles Verhältnis in Frage kommen, da das Akzidentelle zum Kontingenten, zu dem, was vorhanden sein, aber auch fehlen kann, gehört. Dabei wird positiv mit Nachdruck hervorgehoben, daß es sich im Gegenteil um ewige und unveränderliche Beziehungen handelt.[4])

Objektives und Subjektives in der Theophanienlehre.

In den Schriften Eriugenas begegnen wir nicht selten Sätzen, in welchen von Gotterscheinungen, von Theophanien die Rede ist. Der damit verbundene Begriff ist kein eindeutiger. Bald handelt es sich um eine Offenbarung Gottes im Intellekt der vernünftigen Kreatur, um ein höheres Erkennen derselben auf Grund besonderer göttlicher Erleuchtung, bald wieder um eine rein objektiv gemeinte, nicht an das Vorhandensein eines Subjekts geknüpfte Manifestation des Absoluten.[5]) In ersterem Sinn lernten wir die Theophanie bereits gelegentlich der Erörterung der drei Bewegungen des Geistes kennen.[6]) Wir hörten, daß auf Grund der Verbindung mit der Gottheit

---

[1]) II, 35 (614 C). Man muß sich fragen, ob er die Konsequenzen dieses Standpunktes wirklich übersehen hat. Der Logos und der hl. Geist würden nur Begriffe von subjektiver Geltung bilden. Mit der Realität des Logos würde auch die der primordialen Prinzipien, deren Inbegriff und Einheit er sein soll, dahinschwinden, mit dem hl. Geist der Hervorgang der sinnlichen Welt aus der übersinnlichen seine bewirkende Ursache verlieren und somit der ganze *processus Dei* zu einem bloßen Bewußtseinsvorgang im menschlichen Geist zusammenschrumpfen!

[2]) Die näheren Nachweise s. bei Christlieb, 178 ff. und Rand, 24.

[3]) Komm. zu d. *Op. sacr.* (Rand 49, 12 ff. Vgl. S. 25).

[4]) *A. a. O.* 45, 9 ff. 46, 26 ff. [5]) S. S. 110. [6]) Vgl. 1. Teil 54 ff.

den Gerechten nicht selten im Diesseits im Zustand der Entrückung Theophanien beschert werden sollen. Wir wissen auch bereits, daß dieser, der griechischen Patristik entlehnte mystische Gedanke stark rationalisiert wird, daß der Gerechte zum spekulativen Philosophen wird, die Entrückung lediglich die intellektuelle Erhebung über die Sphäre des Empirischen bedeutet und die Theophanien ihrem Inhalt nach des religiösen Charakters entkleidet bloße Abbilder, Reflexe der primordialen Prinzipien darstellen. Im vorliegenden Zusammenhang ist noch auf diejenigen subjektiven Elemente hinzuweisen, welche in den über diese Art der Theophanie handelnden Ausführungen vorhanden sind. Wenn auch Gott die eigentliche Ursache der hier unter der Theophanie verstandenen inneren Schauung ist, so wird das Verhalten des menschlichen Geistes bei diesem seinem höchsten Erlebnis darum doch nicht als ein rein rezeptives und passives angesehen. Gewiß finden sich gelegentlich Stellen, wo von der Gotteserkenntnis allgemein gesprochen wird und wo von seiner pantheisierenden Denkweise gedrängt der Verfasser das erkennende Subjekt im absoluten Urgrund aufgehen läßt[1]), in der Theophanienlehre selbst bemüht er sich jedoch, und zwar, um die Unzulänglichkeit auch dieser höchsten Erkenntnisart gegenüber der Wesensfülle der Gottheit darzutun, den subjektiven Einschlag des Theophanieerlebnisses scharf hervortreten zu lassen. Wie aus seiner früher schon erwähnten Bestimmung desselben hervorgeht, soll sich die göttliche Wesenheit der intellektuellen Kreatur je nach dem Grade ihrer Fassungskraft zeigen.[2]) Auch im Jenseits wird die Gottheit nicht ihrem An-sich-sein nach geschaut, der individuell-subjektive Charakter bleibt auch dann bestehen. *Jo.* 14, 2: „Im Hause meines Vaters sind viele Wohnungen" wird dahin interpretiert, daß sich unter dem Haus des Vaters die zweite göttliche Person, der Logos, selbst meine und daß dieser, an sich unveränderlich, dort denjenigen, die bei ihm Einkehr halten, auf vielfache Weise erscheint. So viel heilige Seelen es gibt, ebenso verschieden dünkt ihm der Besitz der Gotteserscheinungen und damit die Zahl der Wohnungen.[3])

Macht er somit den Inhalt der Theophanie von der *capacitas*[4]) des Subjekts abhängig, so fragen wir weiter, wonach diese bemessen wird. Wohl läßt er gelegentlich Gott sich den Seligen im Jenseits je nach dem Grade ihrer individuell eigenen Reinheit und Tugend zeigen[5]) und hat hier offenbar sittlich-religiöse Vollkommenheitsabstufungen im Auge, seine eigentliche Denkweise kommt doch viel stärker dort zum Ausdruck, wo er bei der Erklärung von 1 *Thess.* 4, 16: „Wir aber, die wir übrig gelassen werden und zurückbleiben, werden in den Wolken Christo entgegen in die Luft entrückt und so stets bei ihm sein", unter den Wolken die besondere Kraft und Höhe der den ein-

---

[1]) Vgl. diesen Teil 70f. [2]) S. die 1. Teil S. 55 A. 2 abgedruckte Stelle.
[3]) I, 8 (448CD). [4]) Vgl. die A. 2 bezeichnete Stelle.
[5]) *Comm. in Ev. sec. Jo.* (302A).

zelnen Intellekten möglichen Betrachtung versteht.[1]) Bei der Betonung des individuell-subjektiven Charakters unserer Schauung des Göttlichen ist Eriugena indessen nicht originell. Er folgt darin lediglich seinen griechischen Vorbildern. Seine eigene subjektiv-idealistisch gerichtete Denkart kommt immerhin insofern zum Ausdruck, als er die einschlägigen Sätze in den Schriften des Dionys[2]) und Maximus[3]) beachtet und sich zu eigen gemacht hat.

Objektives und Subjektives in der Lehre von den causae primordiales.

Die Gottheit soll sich in der die zweite Natur bildenden Idealwelt der primordialen Ursachen entfalten. Die Analyse eines Teiles der darauf bezüglichen Äußerungen zeigte bereits nicht unerhebliche Schwankungen des Begriffs dieser Prinzipien. Gleichwohl, mag sie Eriugena mit den Spätplatonikern als die vorbildlichen Ideen im göttlichen Geiste oder mehr in Anlehnung an die Stoiker als bewegende, schaffende Kräfte oder mit Dionys als Willensakte der Gottheit auffassen[4]), in jedem dieser Fälle sollen sie den Hervorgang des Sinnlichen aus dem Übersinnlichen erklären. Sie werden daher hier als etwas Bewußtseintranszendentes, als etwas Reales angesehen.

Außer den soeben kurz erwähnten Deutungen des Wesens der Primordialursachen gibt es aber eine weitere Auffassung, welche uns hier noch zu beschäftigen hat. Der Scholastiker zählt gelegentlich als *causae primordiales* die *bonitas*, *essentia*, *vita*, *ratio*, *intelligentia*, *sapientia*, *virtus*, *beatitudo*, *veritas*, *aeternitas* auf[5]), außer diesen zehn später noch weitere fünf, *magnitudo*, *amor*, *pax*, *unitas* und *perfectio*.[6]) Aber auch damit soll ihre Zahl keineswegs schon erschöpft sein; denn, wie uns versichert wird, gibt es deren so viele, als im Geist des Betrachtenden gebildet werden.[7]) Im übrigen soll der erwähnten Aufzählung zwar eine logisch richtige Einteilung zugrunde liegen, da in ihr vom Allgemeinen zum Speziellen vorgegangen wird, sich die Güte zur Wesenheit wie die Gattung zur Art verhält, ebenso weiter wieder die Wesenheit zum Leben usw., den Urprinzipien an sich jedoch keinerlei solche Ordnung zukommen[8]), die erwähnte überdies auch keineswegs die einzig mögliche bilden,

---

[1]) *Div. nat.* V, 37 (998 BC): In quantum quippe quisque cogitationi veritatis appropinquabit, intantum rapietur obviam Christo in aera, hoc est, in purissimae intelligentiae altitudinem et claritatem.

[2]) *De div. nom.* 1, 1 *(PG.* 3, 588 A*)*: *Κατὰ τὴν ἀναλογίαν ἑκάστου τῶν νοῶν ἀνακαλύπτεται τὰ θεῖα καὶ ἀποπτεύεται.* 4, 2 (696 C): *Τῶν ἐκεῖθεν ἐκβλυζομένων ἐλλάμψεων ἐν μετουσίᾳ γίνεσται κατὰ τὴν σφῶν ἀναλογίαν.* Vgl. I, 2 (588 C). II, 5 u. 6 (644). *De coel. hier.* 11, 2 (285 A). 13, 3 (301 A). *De eccl. hier.* 1, 2 (373 A).

[3]) *Ambig. (PG.* 91, 1113 BC*)*; die betr. Stelle ist 1. Teil 56 A. 4 abgedruckt. Vgl. *a. a. O.* auch 1364 A. — Ähnliches findet sich auch bei lateinischen Schriftstellern. Vgl. Aug. *In Io. Ev. tr.* 97, 1 *(PL.* 34, 1878*)*; Hessen, *Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Aug.*, 42.

[4]) Vgl. 1. Teil S. 7 ff. [5]) III, 1 (622 B—623 B). [6]) *A. a. O.* (623 B).

[7]) *A. a. O.* (626 AC). [8]) III, 3 (629 C).

sondern je nach dem Gesichtspunkt des Betrachtenden variieren.[1]) Damit sind Namen und Anordnung, d. h. alle Unterscheidungen, deren der menschliche Verstand bezüglich der primordialen Ursachen fähig ist, in den Bereich des Subjektiven gewiesen; sie treffen niemals die Urprinzipien an sich.

Fragen wir, wie es zu dieser idealistischen Wendung kommt, so ist zunächst darauf hinzuweisen, daß im vorliegenden Zusammenhang die *causae primordiales* zu Eigenschaften Gottes geworden sind.[2]) Mit dieser Interpretation hängt unmittelbar die Art der erkenntnistheoretischen Bewertung der gemachten Angaben zusammen. Wie uns Eriugena belehrt, kommen wir zu den betreffenden Unterscheidungen auf Grund einer von den Wirkungen der Primordialursachen ausgehenden Betrachtung[3]); d. h. also nichts anderes, als daß wir in diesem Fall die empirische, die kataphatische Methode anwenden. Daher kann er jenen Bezeichnungen und ihrer Reihenfolge auch keine objektive Realität beimessen. Vom Standpunkt der spekulativen, der apophatischen Methode ergibt sich ihm nämlich, daß die Urprinzipien nur in sich eins und absolut einfach, durch keinerlei Ordnung bestimmt und voneinander getrennt sein können.[4])

Gegenüber Mißverständnissen ist darauf aufmerksam zu machen, daß in den erörterten Sätzen nicht die reale Existenz primordialer Prinzipien überhaupt in Frage gestellt wird. Nicht die objektive Gültigkeit der Erkenntnis ihres Daseins bestreitet er, wohl aber die aller und jeder Aussagen über ihr Sosein. Der Menschengeist vermag ihr wahres Wesen nicht zu ergründen; Gott selbst ist es vorbehalten, jenen Knoten, in welchem die primordialen Ursachen im Logos verschlungen subsistieren, erkennend zu lösen.

Unser Wissen von der Körperwelt.

Für die Geschichte des Erkenntnisproblems sind die Beiträge, auf die wir in Eriugenas Ausführungen über die dritte Natur, die sichtbare und körperliche Welt stoßen, besonders wichtig und interessant. In ihnen tritt der Grad seiner Intelligenz und spekulativen Kraft, die ihm seine „splendid isolation“ inmitten seiner Zeit verschafft, mit vollster Schärfe hervor. Ebensosehr macht sich freilich auch die große Beweglichkeit seines Geistes geltend, die bald diesem, bald jenem Gedanken nachgibt und zu unliebsamen Disharmonien führt.

Bei der Analyse des in Frage kommenden Materials stoßen wir einmal auf Darlegungen, in welchen der Geltungscharakter unseres Wissens von der

---

[1]) III, 1 (626 A).

[2]) Anderwärts I, 13 und 14 (455 ff.) wird ein Teil der oben erwähnten *causae primordiales* ausdrücklich als Eigenschaften Gottes angegeben. Im unmittelbar darauf folgenden Kapitel (I, 15; 463 D) bezeichnet er sie als primordiale Ursachen. Eriugena kann sich also dieser Identifizierung nicht unbewußt geblieben sein. Vgl. Christlieb, S. 216 A. 2.

[3]) III, 1 (624 A). [4]) *A. a. O.*

Körperwelt seinem ganzen Umfang nach berührt wird, sodann auch auf solche, in welchen einzelne Kategorien von Vorstellungsinhalten, wie vor allem die Ortsvorstellung, gleichsam monographisch mit besonderer Ausführlichkeit behandelt werden. Bei der ganzen äußeren und inneren Unausgeglichenheit des vorliegenden Stoffes empfiehlt es sich, die Erörterung dieser letzteren Punkte vorwegzunehmen.

I. Spezialprobleme: Ort und Zeit.

a) Die Lehre vom Ort.

Was die gesamte sonstige Frühscholastik über das Raum- bzw. Ortsproblem zu sagen weiß, ist höchst kümmerlicher Art.[1]) Über einzelne spärliche Anmerkungen, die im Anschluß an Betrachtungen über die Immaterialität des göttlichen Wesens und der menschlichen Seele fallen, kam man nicht hinaus. Um so mehr ist man daher überrascht, wenn man bei Eriugena nicht nur einer längeren zusammenhängenden Untersuchung dieses Punktes begegnet, sondern dabei zugleich auch eine höchst eigenartige kühne Theorie entwickelt findet.

Wenn in den betreffenden Ausführungen immer vom Ort *(locus)* die Rede ist, so sei bemerkt, daß schon Aristoteles das Raumproblem näher nur als Ortsproblem behandelte[2]) und daß auch der spätere Platonismus nicht anders vorging.[3]) Bei Eriugena nimmt, wie vorausgeschickt werden kann, das Ortsproblem unter dem Einfluß seiner rationalistisch-logistischen und idealistischen Denkweise eine derartige Wendung, daß die Bezeichnung „Ort" eine Bedeutung erhält, welche mit der eigentlichen und ursprünglichen nichts mehr zu tun hat.

Im Anschluß an die Ambiguen des Maximus Confessor berichtet er, daß Ort und Zeit von den Philosophen als „*ὧν ἄνευ hoc est quibus sine*" bezeichnet würden[4]) und bekennt sich selbst zu dieser Auffassung. Ort und Zeit gelten ihm wie seiner Quelle als die allgemeinen, unzertrennlichen Daseinsformen von allem Kreatürlichen.[5]) Wir erfahren weiter, daß sie als die Bedingungen allen Seins dem Begriffe nach vor dem Seienden zu denken sind, und zwar nicht bloß der allgemeine Ort und die allgemeine Zeit, sondern auch die besonderen Orte und Zeiten. Diese Priorität wird mit dem Hinweis begründet, daß das Umfassende in unserem Vorstellen dem Umfaßten

[1]) Vgl. S. 106 A. 2.

[2]) Vgl. Hans Leisegang, *Die Raumtheorie im späteren Platonismus*, Weida i. Th. 1911, 22f.

[3]) *A. a. O.* 23. Ähnliches beobachten wir auch noch in der voll entwickelten Scholastik; so erhob z. B. auch der drei Jahrhunderte nach Eriugena schreibende Witelo das Ortsproblem zum allgemeinen Raumproblem (vgl. Cl. Baeumker, *Witelo*, 438).

[4]) I, 46 (489 A); 63 (507 D). V, 18 (889 D). Vgl. hierzu und zum Folgenden *Ambig.* (*PG.* 99, 1180 BC).

[5]) I, 39 (481 BC).

wie die Ursache der Wirkung, das Feuer dem Brand, die Stimme dem gesprochenen Wort vorausgeht.[1])

Aus dieser Erklärung können wir bereits ersehen, worin die allgemeinste Eigentümlichkeit des Ortes erblickt wird. Der Ort gilt als der Umfang, worin ein jedes in seine besonderen Grenzen eingeschlossen wird. Seine Funktion ist Einschließen, Begrenzen[2]) bzw. enthalten, da er alles, was in ihm ist, ohne selbst wieder umfaßt zu sein, enthalten soll.[3]) Offenbar liegt insofern eine Beziehung zur aristotelischen Physik vor; das hier über den Ort handelnde Kapitel[4]) geht von der Feststellung aus, daß der Ort das in ihm Befindliche umfaßt, ohne selbst davon etwas zu sein. Zur Erklärung dieser Übereinstimmung braucht natürlich keinerlei unmittelbare Kenntnis der erwähnten aristotelischen Schrift angenommen zu werden. Eriugena folgt hier einfach der Tradition. Das Umfassen war seit Aristoteles als wesentliches Merkmal des Ortes überhaupt nicht mehr entbehrt worden. Mit gewisser Vorliebe hatten sich die späteren Platoniker das *περιέχειν* und *περιέχεσθαι* der aristotelischen Ortsdefinition zu eigen gemacht und als Ausgangspunkt für ihre eigene Raumspekulation benützt.[5]) Unser Scholastiker lernte diesen Gedanken allein schon durch seine Lektüre des Maximus kennen.[6])

Über den peripatetischen Standpunkt geht er indessen gleich insofern hinaus, als er dem dem Ort beigelegten Umfassen einen viel weiteren Sinn gibt. Das Ortsverhältnis ist seiner Ansicht nach bereits dann gegeben, wenn irgendwelche Art von Begrenzung vorhanden ist.[7]) Wie wir aus seinen Ausführungen ersehen können, liegt es vor, insofern die Linie durch Punkte, die Fläche durch Linien, die Festigkeit (soliditas) durch Flächen begrenzt wird oder der natürliche Körper durch die (akzidentelle) Form Gestalt und Umschließung erhält.[8]) Es liegt aber auch bei jeder Bestimmung und Erklärung eines Dinges vor. In seinem Intellektualismus geht unser Denker sogar noch ein erhebliches Stück weiter. Im eigentlichsten und engsten Sinn besteht für ihn der Ort in der Essentialdefinition. Sie ist es, die, wie er sagt, die allein wahre Begrenzung des Dinges liefert.[9]) Unter diesem Ge-

---

[1]) *A. a. O.* (482C) I, 40 (483 B).

[2]) I, 27 (474): Nihil enim aliud est locus nisi ambitus, quo unumquodque certis terminiconcluditur. 33 (470 B): Locus vero nihil aliud est nisi rerum, quae certo fine terminantur, ambitus atque conclusio.

[3]) I, 40 (483C): Huius rationis intentio nihil aliud appetit . . . quam ut nihil esse locum suadeat, nisi naturalem unicuiusque creaturae definitionem, intra quam tota continetur et extra quam nullo modo extenditur. Ac per hoc datur intelligi sive locum quis dixerit sive finem sive terminum sive circumscriptionem unum idipsumque significare, ambitum videlicet finitae naturae.

[4]) IV, 4. [5]) S. Leisegang, 24.

[6]) *Ambig.* (1180C): *Ὁρίζονταί τινες τὸν τόπον λέγοντες, Τόπος ἐστὶν ἡ ἔξω τοῦ παντὸς περιφέρεια, ἢ ἡ ἔξω τοῦ παντὸς θέσις ἢ τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος ἐν ᾧ περιέχεται τὸ περιεχόμενον* (von Eriugena wiederholt I, 39; 481 D).

[7]) I, 40 (483C), abgedruckt A. 3. [8]) I, 42 (484 BC).

[9]) Im Anschluß an die aus I, 40 (483C) A. 3 mitgeteilte Stelle heißt es dort weiter:

sichtspunkt wird gelegentlich der Ort mit der Definition schlechthin identifiziert.[1]) Aus dieser ganzen Denkweise erklärt es sich, wenn wir in den Beispielen, welche er eigens für Orte anführt, auf lauter Definitionen stoßen[2]) oder wenn er bemerkt, daß es in den freien Künsten vielerlei Orte gebe, da jede solche in ihren Begriffsbestimmungen besitze.[3]) Dieser Auffassung entsprechend hat das Örtlichsein aufgehört, ein Irgendwosein zu bedeuten; es ist in ein Irgendwiesein übergegangen. Eriugena ist sich dessen auch völlig bewußt; ausdrücklich sagt er: *Aliquo modo esse, hoc est, localiter esse.*[4]) Der Ort ist für ihn somit nichts Weiteres als eine allgemeine, dem Gebiet des Sinnfälligen entnommene Bezeichnung für die Bestimmtheit eines Gegenstandes als solchen.

Dementsprechend wird auch der Anwendungsbereich des Ortsverhältnisses angegeben. Da sowohl Körperliches als auch Geistiges definiert werden kann, so ist der Ortsbegriff nicht auf die Sphäre des sinnlich Gegebenen zu beschränken. Es gibt vielmehr so viel Orte als Dinge, die bestimmt werden können.[5]) So soll z. B. nicht nur der Körper, sondern auch der Geist in ihren Definitionen ihren Ort haben.[6])

Aus der Identität des Ortes mit der Definition wird hergeleitet, daß

Quamvisque multae definitionum species quibusdam esse videantur, sola ac vere ipsa dicenda est definitio, quae a Graecis *οὐσιώδης*, a nostris vero essentialis vocari consuevit.

[1]) I, 43 (485 B): Praedictis enim rationibus confectum est, locum definitionem esse et definitionem locum.

[2]) I, 27 (474 BC). [3]) *A. a. O.* (474 C—475 A). [4]) I, 39 (482 A).

[5]) I, 27 (474 B): Locorum autem multae species sunt; tot enim loca sunt quot res, quae circumscribi possunt, sive corporales sive incorporales.

[6]) *A. a. O.* (474 BC). Die Art und Weise, wie Eriugena den Ort mit der Welt des Geistigen in Beziehung bringt, ist von der Annahme eines geistiges Ortes, wie diese bei Aristoteles und besonders beim späteren Platonismus vorliegt, wohl zu unterscheiden. Aristoteles hatte schon allegorisch die Seele als den Ort der Ideen bezeichnet *(De an.* III, 4; 429*a* 27*)*. In späterer Zeit setzte dann Philo Gott gelegentlich dem Raume gleich; bildlich wandte auch Plotin die räumliche Anordnung auf das gegenseitige Verhältnis der Prinzipien der intelligiblen Welt an. Von ihm ausgehend, hat Jamblich in der Seele den Ort der in ihr befindlichen Gedanken, im Nus den der Ideen und in Gott denjenigen von allem, was nach ihm entstanden und in ihm zusammengefaßt liegt, erblickt. Man übertrug einfach das beim Körperlichen vorhandene Verhältnis des Umfassenden zum Umfaßten auf das Unkörperliche (Leisegang, 41; 49f.; 60ff.). Der Ortsbegriff wurde in jenen Fällen auf das Geistige angewandt, wo man ein Ineinander der Prinzipien vorfand, was Plotin selbst mit den Worten: *Ὁ δὲ τόπος ἐκεῖ νοερῶς τὸ ἄλλο ἐν ἄλλῳ (Enn.* V, 9, 10*)* klar zum Ausdruck brachte. Diese Denkweise begegnet uns gelegentlich auch bei Eriugena. Gott kann nach ihm in übertragendem Sinn Ort genannt werden, weil er aller Orte Ursache sei, insofern die Definitionen von allem und damit die Orte in ihm existierten (I, 21; 468 C: Non enim Deus locus . . . attamen locus omnium translative dicitur . . . . Omnium quippe definitiones, quasi quidam loci, in ipso subsistunt). Hier ist der dem späteren Platonismus im Anschluß an Aristoteles eigene Gesichtspunkt mit der Identifizierung von Ort und Definition verbunden. In seiner eigenen Ortstheorie steht jedoch diese Denkweise zurück. Wie aus Obigem hervorgeht, ist ihm das Geistige Ort, weil es definiert werden kann. Es ist daher auch nicht bloß analogerweise Ort, sondern im eigentlichen Sinne und mit demselben Recht wie das Körperliche.

Träger des Ortsverhältnisses unmöglich die Dinge selbst sein können. Da jede Definition zu einer Wissenschaft gehört und diese wieder eine Sache des Geistes ist oder, wie es an einer anderen Stelle kürzer heißt, das Definieren eine Tätigkeit der denkenden und vernünftigen Natur bildet, so kann der Ort nur im erkennenden Geist selber sein Subjekt haben.[1])

Aus der Immaterialität des Trägers wird gefolgert, daß der Ort selbst nur etwas Unkörperliches sein kann.[2]) Diese intelligible Natur wird, wie bemerkt sei, nicht nur für diejenigen Fälle, wo es sich um den der Definition gleichgesetzten Ort handelt, sondern auch für jede Art äußerlichen Begrenzt- und Bestimmtseins angenommen. Was die geometrischen Verhältnisse betrifft, so will Eriugena zwischen dem Punkt als Bestandteil der Linie und dem ihren Anfang und ihr Ende bildenden und sie insofern begrenzenden Punkt unterschieden wissen. Jener soll wahrnehmbar, dieser nur etwas Gedachtes sein. Analoges soll für das Verhältnis der Linie zur Fläche und der Fläche zur Festigkeit gelten. Um die intelligible Natur der Begrenzung des physikalischen Körpers nachzuweisen, muß zu metaphysischen Mitteln gegriffen werden; es wird hier betont, daß sowohl die den Stoff des Körpers zusammenhaltende Form immateriell ist, als auch der Stoff selbst nur eine Vereinigung von an sich unkörperlichen Elementen bildet.[3])

Weiterer Gegenstand der Untersuchung ist die Art der dem Ort eigentümlichen Intelligibilität. Drei verschiedene Möglichkeiten werden hierbei zunächst unterschieden. Es gibt ein Unsichtbares, welches gedacht wird und denkt, ein solches, was gedacht wird und nicht denkt, und eines, was weder gedacht wird, noch denkt.[4]) Die Definition soll der ersteren Art angehören und somit ein Unsichtbares sein, was gedacht wird und denkt.[5])

Als objektiv vorgestellter Inhalt wird die Definition im Verlauf dieser Erörterung nicht weiter beachtet[6]); nur als geistiger Akt wird sie in Betracht gezogen. In diesem Sinn wird sie und damit der Ort schließlich als die Tätigkeit eines solchen Subjekts bestimmt, welches durch die Kraft des Denkens

---

[1]) I, 28 (475 B): His rationibus cogor fateri, non esse locum nisi in animo. Si enim definitio omnis in disciplina est et omnis disciplina in animo necessario locus omnis, quia definitio est, non alibi nisi in animo erit. I, 43 (485 A).

[2]) *A. a. O.* (485 BC): Definitiones corporum . . . . non alibi nisi in anima rationali sunt In ea itaque et loci omnium, quae localiter comprehenduntur. At si rationalis anima incorporea est, unde nullus sapiens dubitat, necessario, quicquid in ea intelligitur, incorporeum esse manifestum est. Et locus in animo intelligitur . . . Incorporalis est igitur.

[3]) I, 42 (483 BC). Vgl. 1. Teil S. 16 ff. [4]) I, 43 (484 D).

[5]) *A. a. O.* (485 A): *M.:* In qua specie horum definitiones connumerandas esse censes? *D.:* In ea profecto, quae intelligit et intelligitur.

[6]) Eine mittelbare Berührung liegt I, 37 (480 B) vor, wo gesagt wird, daß nichts selbst örtlich ist, sondern jegliches vielmehr durch den Ort seiner ihm eigentümlichen Natur umfaßt wird und daß das Umfaßte durch Übertragung nach dem Umfassenden genannt wird. Unter dem Umfassenden ist hier nicht die subjektive Tätigkeit des erkennenden und bestimmenden Geistes, sondern der Inhalt, die in der Definition erfaßte Natur oder Wesenheit gemeint.

dasjenige erkennt und begreift, was es im Bereich des Sinnfälligen oder Intelligiblen zu erfassen vermag.[1])

Mit der Definition ist demnach auch der Ort zu einer bloßen Funktion des erkennenden Geistes geworden. Intellektualismus und Logismus verbinden sich hier mit einer rein idealistischen Auffassung. Der Gedanke, daß die Dinge zur Bildung ihres Begriffs und damit ihres Ortes irgendwie beitragen, liegt Eriugena in diesem Zusammenhang fern. Nicht bloß im Sinne begrifflicher Bestimmung, sondern jeglicher Begrenzung überhaupt hat der Ort seine Entstehungsgrundlage ausschließlich in der Natur des Geistes. Es handelt sich um eine apriorische Funktion des erkennenden Bewußtseins. Diese Auffassung bringt unser Philosoph auch noch insofern zum Ausdruck, als er gerade im behandelten Zusammenhang die freien Künste, welche in ihren Begriffsbestimmungen zahlreiche Orte besitzen sollen, ausdrücklich als dem Geist angeborene, seinem Wesen immanente Wirkungsweisen schildert.[2])

Mit den dem Aufbau seiner eigenen Theorie dienenden Ausführungen verbindet er solche polemisch-kritischer Art. Seinen Standpunkt will er der populären Ansicht gegenüber, welche Teile der sichtbaren Welt, so für die Lebewesen, welche gehen können, die Erde, für die Fische das Wasser, für die Vögel die Luft und für die Himmelskörper den Äther annimmt, ins rechte Licht setzen.[3]) Die Entstehung dieser Auffassung führt er auf bloße Gewohnheit[4]), auf das Bedürfnis, bestimmte Dinge anzugeben und den Mangel feinerer Unterscheidung zurück.[5]) Eine ganze Reihe von Argumenten konstruiert er, um sie als falsch nachzuweisen. Unter den verschiedensten Gesichtspunkten mit metaphysischen, naturphilosophischen, logischen Mitteln und dem Aufgebot seiner dialektischen Kraft bekämpft er sie. Die einzelnen Beweise seien im folgenden zusammengestellt.

1. Der Ort ist unsichtbar. Körperliches kann daher keinen Ort bilden, da es sichtbar ist. Letzteres wird mit der bekannten Behauptung begründet, daß, entsprechend der Intelligibilität der Substanz, zwar auch die übrigen neun unsichtbar sind, daß von ihnen jedoch Größe, Eigenschaft, Lage und Verhalten durch ihre gegenseitige Determination den körperlichen Stoff ergeben und insofern sichtbar werden, während die übrigen, darunter auch der Ort, unsichtbar blieben.[6])

2. Körper können schon deshalb keine Orte abgeben, weil Körper und Orte ganz verschiedenen Kategorien angehören. Der Körper fällt unter die der Größe, da er nach Länge, Breite und Höhe ausgedehnt ist. Der nur

---

[1]) *A. a. O.* (485 D): Videsne itaque, non aliud esse locum nisi actionem intelligentis atque comprehendentis virtute intelligentiae ea, quae comprehendere potest, sive sensibilia sint sive intellectu comprehensa.

[2]) I, 44 (486). S. 1. Teil S. 66. [3]) I, 36 (480 A).

[4]) Zur Beurteilung der Gewohnheit als Erkenntnisursache vgl. diesen Teil S. 93.

[5]) I, 38 (481 A). [6]) I, 34 (478 D f.). Vgl. 1. Teil S. 18.

in der Umfassung oder Begrenzung bestehende Ort hat damit aber nichts zu tun.[1])

3. Gibt man aber zu, daß der Ort in dem besteht, was umfaßt, so müßte er als etwas Körperliches angesehen, alsdann mit der Farbe zusammenfallen. Daß der Ort aber eine Eigenschaft des betreffenden Dinges bildet, muß selbst dann als ausgeschlossen angesehen werden, wenn zugegeben wird, daß die Farbe selbst etwas Unkörperliches bildet.[2])

4. Auf Grund seiner Gleichsetzung des Ortes mit der nur die konstanten Merkmale des Dinges enthaltenden Wesensdefinition setzt Eriugena voraus, daß der Ort etwas Ständiges und Unveränderliches sein muß. Zwei Argumente dienen dem Nachweis, daß, in die sichtbare Welt verlegt, die Orte diese Eigenschaft nicht besitzen können.

a) Betrachtet man z. B. die Luft als den dem eigenen Körper bestimmten kosmischen Ort, so würde der Leib infolge der beständigen Bewegung der Luft in Wahrheit nicht einen bestimmten Platz, sondern unzählige Orte haben.[3]) Auch die Möglichkeit, daß alsdann doch wenigstens die immer feststehende Erde als Ort der Körper angesehen werden kann, scheidet aus, da die Erde an sich nicht Ort, sondern Materie ist, diese aber als solche noch aller Bestimmtheit entbehrt.[4])

b) Löst sich der Körper irgendeines Geschöpfes in seine natürlichen Bestandteile auf und kehren diese zu dem ihnen entsprechenden kosmischen Sitz zurück, so könnten sie, geht man von der gewöhnlichen Auffassung aus, keinen Ort mehr besitzen. Denn die betreffenden Teile vereinigen sich mit den entsprechenden Elementarstoffen nicht derart, daß sie sich in diesen wie in etwas anderem und insofern als an ihrem Ort befänden, sondern sie bilden mit diesen zusammen eine homogene Masse.[5])

5. Da Ort und Zeit die Bedingungen darstellen, unter denen der Körper existiert, und diesem insofern vorausgehen müssen, so können die allgemeinen und daher auch die besonderen Teile der Welt bis zu ihren kleinsten Teilungen herab nicht selbst Orte sein. Sie stellen selbst vielmehr nur durch Orte umschlossene Dinge dar.[6])

Nachdem wir die Theorie selbst und ihre Verteidigung kennengelernt haben, ist noch zu prüfen, inwieweit historische Einflüsse bei ihrer Konstruktion eine Rolle gespielt haben. In den dem Ortsproblem geltenden Ausführungen erwähnt Eriugena außer Maximus und Augustin keine andere Autorität und auch diese nur dort, wo Ort und Zeit als Bedingungen des kreatürlich Seienden bestimmt werden.[7]) Der eigentliche Kernpunkt, das charakteristische Element seiner Theorie, die Gleichsetzung des Ortes mit der Defi-

---

[1]) I, 33 (478 AB). [2]) I 46 (489 AB). Vgl. 1. Teil S. 42.
[3]) *A. a. O* (487 CD). [4]) *A. a. O.* (488 AB). [5]) *A. a. O.* (488 BC).
[6]) I, 39 (481 B). [7]) I, 39 (481 B; 482 B).

nition samt den aus ihr gezogenen Konsequenzen kann als selbständige Leistung unseres Denkers betrachtet werden. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß seine Denkweise ohne allen und jeden Zusammenhang mit dem Denken der vorangegangenen Zeit steht. Ihrer ganzen Richtung nach erweist sie sich aus dem Geist des platonischen Idealismus heraus geboren. Die Art und Weise, wie hier eine Einwirkung des Intelligiblen auf das Stoffliche angenommen wird, ist platonisch. Nicht etwas rein Zufälliges ist es, wenn der Scholastiker mit Plotin[1]) die Ansicht teilt, daß der Stoff, der an sich beiden als raum- und ortlos gilt, durch das Ideale seine Begrenzung erhält und dadurch der Ort selbst entsteht. Wenn dieser für Plotin nur eine allgemeine sinnfällige Bezeichnung für die Bestimmtheit des alogischen Stoffes durch die logische Idee ist, so liegt Eriugenas Ortsbegriff die nämliche Auffassung zugrunde. Was jenem bei dieser bestimmenden Wirksamkeit die Weltseele leistet, überträgt er auf den einzelnen vernünftigen Geist. Zur Annahme, daß er seine Denkweise den Enneaden selbst entlehnte, fehlt es an allen Voraussetzungen. Die Berührung mit Plotin ist nur so zu erklären, daß er von der gemeinsamen Grundüberzeugung aus zu ähnlichen Resultaten gelangte.

Außer dem Idealismus ist es der Logismus, welcher seiner Theorie den originellen Anstrich gibt. Daß die individuellen Substanzen in allgemeine Begriffe, in Arten und Gattungen aufgelöst werden, wissen wir bereits. Die Lehre vom Ort enthält eine weitere Übertragung der Tabula logica. Die Orte werden zu Begriffsbestimmungen, zu Definitionen. Bei den diesbezüglichen Gedankengängen können vielleicht Erinnerungen an die aristotelische Topik den Ausgangspunkt gebildet haben. Es ist an den dort begründeten Gebrauch des Wortes „Ort“ zu denken. In den topischen bzw. dialektischen Untersuchungen werden die Fixierungen gewisser Begriffe mit „Ort“ bezeichnet. Während aber die aristotelische Topik und die Rhetorenliteratur die Ortsverhältnisse der wirklichen Welt nur gleichnisweise auf die begriffliche übertrug, erblickt der Rationalismus Eriugenas gerade in den begrifflichen die wahren Orte und stattet nach dem Vorbild der loci dialectici die übrigen Artes mit Orten von ebenfalls begrifflichem Charakter aus.

Schließlich sei noch erwähnt, daß der Scholastiker *locus* und *spatium* wohl auseinandergehalten wissen will. Unter *spatium* ist die räumliche Ausdehnung nach Länge, Breite und Höhe und damit die allgemeinste Eigentümlichkeit des Körpers zu verstehen. Die beiden Begriffe gehören verschiedenen Kategorien an. Während der erstere eine Kategorie für sich bildet, fällt der letztere unter die der Quantität.[2]) Ist der Ort etwas Subjektives, so ist die

[1]) Vgl. Drews, *Plotin und der Untergang der antiken Weltanschauung*, Jena 1907. 169f.; Leisegang, 52.

[2]) I. 26 (473 A): Corpora propter tria spatia, in quibus sunt, longitudinem dico, latitudinem et altitudinem ad quantitatem applicantur. Vgl. I, 15 (464 AB); 33 (478 AB); 49 (491 B); 52 (494 B); 60 (503 B). In I. 49 (491 B); 33 (478 AB). In diesem Sinn hatte der Platonismus,

Ausdehnung etwas Objektives, durch den Körper selbst Begründetes.[1]) Bei näherer Berücksichtigung der immateriellen Struktur des Körpers reduziert sich dieser objektive Charakter freilich auf einen phänomenalen.

Während die Dreidimensionalität als etwas Objektives betrachtet wird, soll hingegen das Oben, Mitten, Unten, Vorwärts und Rückwärts, Rechts und Links nicht von der Natur der Dinge, sondern, wie schon Augustin[2]) angenommen hatte, lediglich vom betrachtenden Geist herrühren.[3])

b) Die Lehre von der Zeit.

Daß wie der Ort auch die Zeit eine allgemeine Form des gesamten geschöpflichen Daseins bilden und insofern zu den Bedingungen gehören soll, ohne welche nichts Kreatürliches besteht und erkannt wird, hörten wir bereits. Unbekannt ist dagegen, worin das Wesen der Zeit selbst besteht.

Eriugena setzt die Zeit in enge Beziehung zur Bewegung. Damit aber folgt er lediglich der Tradition. Denn, seitdem durch die aristotelische Lehre von der Zeit auf den Zusammenhang zwischen ihr und der Bewegung im weitesten Sinn des Wortes, d. h. der Veränderung hingewiesen wurde[4]), hatte sich dieses Moment in den Zeittheorien seinen Platz bewahrt.[5]) Bei der Bewegung denkt der Scholastiker lediglich an das außerhalb des Subjekts sich vollziehende Geschehen. Diesem objektiven und realen Faktor schenkt er in erster Linie seine Aufmerksamkeit. Der Hinweis auf ihn bildet den Hauptbestandteil seiner verschiedenen Zeitbestimmungen. Wir finden in seinen Ausführungen nicht weniger als drei Definitionen vor.

Er bezeichnet sie einmal als den Inbegriff der Bewegungen der Dinge, welche durch ihre Erzeugung sich beim Austreten aus dem Nichtsein ins Sein vollziehen, und der Ausdehnungen ebendieser Bewegungen veränderlicher Dinge, die so lange dauern, bis das ständige Ziel erreicht ist, in dem alles

---

sowohl der antike (Simpl. *Phys.* p. 601, 20ff.; Chalcid. *Comm. in Tim.* 121 (Wrobel 186); Macrob. *Saturn.* VII, 9 (Eyssenhardt 428); Apul. *De dogm. Plat.* I, 8, 198 (Goldbacher 70)), wie auch der christliche (vgl. August. *De div. quaest.* q. 29 (*PL.* 40, 19)) vom Raum gesprochen. Die gleichen Sätze finden wir in der Frühscholastik bei Beginn und auch im zwölften Jahrhundert vor (Nachweise für Isidor. Hisp., Hraban, Cassiodor, Hugo von St. Victor und Petrus Lomb. bei Espenberger, *Die Philos. des Petrus Lomb., Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* III, 5, 70f. und 70 A. 5).

[1]) V, 18 (889 BD) behandelt Eriugena die Frage, ob *locus* und *tempus* mit dem Untergang der Welt auch selbst aufhören zu existieren. Die Bejahung wird damit motiviert, daß beide selbst nichts anderes als Bestandteile der Welt seien. Dabei macht er aber eigens darauf aufmerksam, daß er das Wort *locus* im Sinn von *spatium* verwende: Locum nunc dico non rerum definitionem, quae semper manet in animo, sed spatium, quo corporum quantitas extenditur (889 D).

[2]) *De div. quaest. a. a. O.* Vgl. Espenberger, *a. a. O.* [3]) I, 20 (467 A).

[4]) Vgl. G. Wunderle, *Die Lehre des Aristoteles von der Zeit, Philos. Jahrb.* XXI (1908), 44ff.

[5]) Vgl. H. Leisegang, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus, Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* XIII, 4 (1913).

unveränderlich verharren wird.[1]) Der Hauptteil dieser Erklärung erinnert an die Lehre der Stoiker, daß die Zeit die Ausdehnung der Weltbewegung ist.[2]) Die Definition gibt der Zeit dieselbe reale und konkrete Bedeutung, wie sie diese bei Zeno von Kitium und Chrysipp[3]) besitzt. Die Schlußbemerkung freilich weist auf den nach platonisch-augustinischem Muster angenommenen Gegensatz zwischen der im Wechsel der Dinge begründeten Zeit und der auf der Unveränderlichkeit beruhenden Ewigkeit hin.[4])

In anderem Zusammenhang wird die Zeit die bestimmte und natürliche Ausdehnung der Ruhepausen und Bewegungen genannt.[5]) Die Anregung zu dieser Bestimmung ging vermutlich von den *Confessiones*[6]) aus, wo Augustin entwickelte, daß nicht nur die Bewegung, sondern auch die Ruhe von der Zeit gemessen wird. Die in dem betreffenden Zusammenhang ausgesprochene Bemerkung, daß die Zeit eine gewisse Ausdehnung ist[7]), hat Eriugena vermutlich, dem übrigen Inhalt des Kapitels entsprechend, hinzugefügt. Bei dieser zweiten Definition fällt auf, daß hier auch auf die Ruhe hingewiesen und ihr die gleiche Bedeutung für die Bildung des Zeitbegriffs wie der Bewegung beigemessen wird. Die Koordination bezeichnet freilich ein Abweichen von der Ansicht des Aristoteles, der erkannte, daß die Ausdehnung der Ruhe bloß an derjenigen der Bewegung gemessen wird.[8])

Aus dem Umstand, daß in den beiden erwähnten Definitionen von einem subjektiven Faktor nichts verlautet, darf nicht geschlossen werden, daß die Zeit als etwas rein Objektives angesehen wird. Dieser Meinung ist Eriugena durchaus nicht. Im Anschluß an die zuletzt genannte Bestimmung begründet er die Ansicht, daß die Zeit so, wie sie mit der Schöpfung entstanden ist, auch mit dieser vergehen wird, durch den Hinweis, daß alsdann, wenn das, was gemessen wird, untergeht, auch das Messen ein Ende hat.[9]) Damit macht er sich die weitverbreitete Auffassung der Zeit als eines Maßes der Bewegung zu eigen und erkennt die Notwendigkeit des subjektiven Faktors an. Mag die Zeit auch noch so sehr an die Bewegung gebunden sein, so ist die Bewegung an

---

[1]) I, 40 (483 BC): Nihil aliud est tempus nisi rerum per generationem motiones ex non esse in esse inchoatione ipsiusque motus rerum mutabilium certae dimensiones, donec veniat stabilis finis, in quo immutabiliter omnia stabunt.

[2]) Vgl. H. Leisegang, *a. a. O.*, 12; Zeller, III, 14, 184.

[3]) Vgl. Simplic., *In Categ.*, 350, 15 (ed. Kalbfleisch 1907): *τῶν δὲ Στωϊκῶν Ζήνων μὲν πάσης ἁπλῶς κινήσεως διάστημα τὸν χρόνον εἶπε, Χρύσιππος δὲ διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως.*

[4]) Über diese Unterscheidung vgl. meine Abhandlung *Die abendländ. Spekulation des XII. Jahrhunderts* usw., 33.

[5]) V, 18 (890 A): Est enim tempus morarum vel motuum certa et naturalis dimensio.

[6]) XI, 23, 30 *(PL.* 32, 820 sq.*)*.

[7]) *A. a. O.* (821): Video igitur tempus quandam esse distentionem.

[8]) S. G. Wunderle, 51.

[9]) V, 18 (890 AB): Pereunte igitur, quod mensuratur, et illud, quod metitur, necessario peribit. In quo enim *intelligetur* tempus, quando nullus *sentietur* motus? Ut enim motus in quodam moto continetur, ita tempus in quodam dimenso motu.

sich noch keine Zeit. Sie wird es erst durch ihre Beziehung zu dem sie messenden Subjekt. Mit der Annahme, daß das Zustandekommen des Zeitbewußtseins ein objektives und ein subjektives Moment benötigt, folgt Eriugena Augustin[1]), der sich insofern vom peripatetischen Standpunkt[2]) nicht entfernt hatte.

Die dritte Definition: „Die Zeit ist die bestimmte, vom Verstand gesetzte Ausdehnung der den veränderlichen Dingen eigentümlichen Ruhe und Bewegung"[3]), ist die vollkommenste. Sie geht über die beiden anderen Bestimmungen hinaus, indem sie nicht nur den objektiven, sondern auch den subjektiven ausdrücklich nennt und näher fixiert. Während, wie aus einem anderen Satz hervorgeht, das Erfassen der Bewegung als solcher nur einen Akt der sinnlichen Wahrnehmung, ein *sentire*, bedeutet[4]), stellt das Messen derselben und damit das zeitliche Erkennen einen Denkakt, etwas Verstandesmäßiges, ein *intelligere*[5]) dar. Die Zeit ist daher etwas Unsinnliches, Intelligibles.[6])

Die Lehre von Ort und Zeit nur kurz berührend, bemerkt Christlieb, daß Eriugena über Raum und Zeit in einer Weise gehandelt habe, die nicht wenig an den Ausgangspunkt von Kants Kritik der reinen Vernunft erinnert, wonach Raum und Zeit nur Formen der subjektiven Anschauung sind.[7]) Bezüglich des Raumes als Ort liegen allerdings starke Beziehungen vor, erblickt doch auch Eriugena in ihm etwas rein Ideelles und Apriorisches. Nähere Prüfung der Ausführungen Eriugenas über die Zeit hätte sofort zeigen müssen, daß das über diese Gesagte in keiner Analogie zu der über den Ort vertretenen Ansicht steht, daß das Zeitbewußtsein zu seiner Entstehung die Bewegung und Veränderung in der Welt voraussetzt. Dieser objektive und reale Faktor erhält in der Betrachtung des Scholastikers sogar ein derartiges Übergewicht, daß im Hinblick auf ihn die Zeit gelegentlich zu den *partes mundi* gerechnet wird.[8]) Ferner ist Christlieb gegenüber darauf zu verweisen, daß, im Gegensatz zur Ortstheorie, die Lehre von der Zeit nichts Originelles enthält. Eriugena erweist sich gerade in diesem Punkt nur als Vermittler der Tradition.

II. Allgemeineres.

Die Analyse derjenigen Stellen, in welchen die Geltung unserer Vorstellungen von der Körperwelt mehr allgemein berührt wird, ergibt, daß Eriugena sowohl dem Realismus wie dem Idealismus zugänglich ist, daß er

---

[1]) S. Storz, *Die Philos. d. hl. Aug.*, Freiburg i. B. 1882, 216. Die Auffassung der Zeit als Maßes der Bewegung s. auch bei Maximus, *Ambig. (PG.* 99, 1164B*)*.

[2]) S. Wunderle, 140.

[3]) I, 63 (507 A): Est enim tempus mutabilium rerum morae motusque certa rationabilisque dimensio.

[4]) Vgl. S. 108 A. 9.

[5]) S. ebd. Die oben erwähnte Auffassung entspricht gleichfalls der durch Aristoteles (s. Wunderle, 152) begründeten Tradition.

[6]) S. 1. Teil S. 18. [7]) S. 248. [8]) V, 18 (889 D).

weder die eine noch die andere Ansicht konsequent durchgeführt hat. Wir stoßen nämlich einmal auf Sätze, in welchen der Außenwelt ein vom Bewußtsein unabhängiges Sein zuerkannt wird, wo unseren Wahrnehmungsvorstellungen nach Form und Inhalt restlos durch ihre Gegenstände selbst bedingt erscheinen und somit ein rein sensualistischer Realismus zum Ausdruck kommt. In schroffem Gegensatz hierzu befinden sich andere Darlegungen, in welchen die Erscheinungswelt streng idealistisch zur Schöpfung des erkennenden Geistes gemacht wird. Und schließlich begegnen wir noch Ausführungen, die eine Zwischenstellung bekunden. Unter Entwicklung eines extremen intellektualistischen Realismus wird der Körperwelt hier eine unklare Stellung zwischen Sein und Nichtsein eingeräumt.

a) Sensualistisch-realistische Elemente.

In einzelnen Ausführungen, wo bei Eriugena die Vorstellung der Welt als einer Extension der Gottheit[1]) und damit als eines notwendigen Moments im göttlichen Lebensprozeß rege ist, kommt es zu einer rein realistischen Auffassung der Körperwelt. Vorausgeschickt sei, daß unter der Theophanie nicht immer die Intuition des sich über die empirische Sphäre emporschwingenden und mit Gott vereinigenden Menschengeistes, also etwas Subjektives, sondern gelegentlich auch die Offenbarung Gottes in der gesamten unsichtbaren und sichtbaren Kreatur und somit etwas Objektives verstanden wird.[2]) Bei diesem Begriff der Theophanie erhält begreiflicherweise die Körperwelt eine hohe Bedeutung. Sie wird zur Manifestation der Wahrheit selber; sie muß daher etwas Reales sein.[3]) Und zwar soll sich, je weiter abwärts der Manifestationsprozeß Gottes geht, Gott um so klarer dem Blick des Beschauers eröffnen; die Formen und Gestalten der sichtbaren Dinge sind darum seine deutlichsten, seine offenkundigsten Erscheinungen *(manifestissimae theophaniae)*.[4]) Unter dem Einfluß dieses Gedankenganges erweist sich jede sinnliche Anschauung als Abbild eines „natürlichen", d. h. extramentalen, wirklichen Gegenstandes. Von diesem ist es bewirkt und der Seele aufgeprägt. Da die Natur als Offenbarung Gottes mit der Wahrheit unmöglich im Widerspruch steht, das Anschauungsbild der Natur aber entstammt, so kann dieses selbst nicht unwahr sein, uns nicht eine Wirklichkeit vorgaukeln, die gar nicht existiert.[5])

---

[1]) Vgl. 1. Teil S. 15. [2]) Vgl. diesen Teil S. 96.

[3]) V, 36 (962 D); s. A. 0. [4]) III, 19 (681 B).

[5]) V, 36 (962 D f.): Qua igitur ratione phantasia veritati opponeretur, cum et ipsa veritas per seipsam inconspicua in suis phantasiis, quas vocant theophanias, quaerentibus se occurrit et ineffabili modo manifestat? Et dum omnis phantasia quaedam naturalium rerum similitudo sit animae impressa, cur, quod ex natura procedit, veritati contrarium iudicaretur, cum nulla natura veritati contrarietatis ratione obsistat? Man beachte, daß Eriugena hier unter dem Einfluß des reinen Realismus ohne Bedenken das Wort *phantasia* zuerst in objektivem Sinn, gleichbedeutend mit Theophanie, Erscheinung (phantasia wird unmittelbar vorher von *φαίνω* abgeleitet) und sodann gleichsam in einem Atemzuge in subjektivem Sinn zur Bezeichnung des sinnlichen Anschauungsbildes verwendet.

Realistische Vorstellungen finden wir auch dort, wo umgekehrt von der Rückkehr der Welt zu Gott die Rede ist, wo die Auflösung der Geteiltheit in die Einheit, die verschiedenen Phasen, in welchen dies erfolgt, zur Erörterung gelangen.[1]) Aber auch in sonstigem Zusammenhang stoßen wir auf gelegentliche Bekundungen der realistischen Denkweise, so in der schon früher erwähnten Unterscheidung von *spatium* und *locus*[2]), wenn von einer *materia extra se [id est intellectum] creata*[3]), von der Sinneswahrnehmung als *quae extra sunt, tangens*[4]), als *omnium rerum, quas extrinsecus attingit, phantasias recipiens*[5]) gesprochen wird.

b) Vermittelnde Elemente.
Extremer intellektualistischer Realismus.

Nicht immer verbindet sich die Vorstellung Gottes als eines sich in einer Stufenfolge Ausbreitenden mit dem vollen sensualistischen Realismus. Es findet sich vielmehr auch die Ansicht vor, daß die empirische Welt nicht wahrhaft seiende Dinge, sondern bloß schwankende Bilder und Wirkungen derselben bedeutet. Insofern es sich um nur schlechte Abbilder des wahrhaft Seienden handelt, glaubt sie Eriugena mit dem Echo, das irgendein Laut hervorruft, dem Schatten, den ein Körper wirft, vergleichen zu sollen.[6]) In diesem Zusammenhang stellt ihm die Sinneswelt eine Erscheinung dar, welche durch die Spiegelung von gänzlich andersgearteten, den Sinnen verborgenen Faktoren im betrachtenden Subjekt entsteht, eine Denkweise, auf welche wir übrigens schon durch gewisse Unterscheidungen des Seienden und Nichtseienden vorbereitet sind.[7])

Fragen wir nach den Gründen dieser vom Realismus abbiegenden Stellungnahme, so gibt uns sein System eine Reihe von Anhaltspunkten. Zunächst wird daran zu erinnern sein, daß es für Eriugenas neuplatonisch-dionysische Denkweise nur ein Sein gibt, das göttliche.[8]) Von diesem Standpunkt aus stellt sich ihm die geschöpfliche Welt als eine einzige große Theophanie, als eine Offenbarung der einen göttlichen Substanz dar. Indem der Philosoph aber die Erscheinung mit deren Träger, die Sinneswelt mit der Gottheit vergleicht, tritt ihm ein Gegensatz vor Augen, wie er größer nicht gedacht werden kann. Mit beredten Worten gibt er diesem Gedanken Ausdruck: „Alles vom

---

[1]) Über diese Lehren Eriugenas vgl. Huber, 358f.; Christlieb, 401ff.; Stöckl, *Gesch. d. Philos. d. M.-A.* I, 108ff.

[2]) Vgl. diesen Teil S. 106. [3]) III, 4 (634A). [4]) II, 23 (573A).

[5]) II, 24 (581C).

[6]) V, 25 (914A): Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur corporeisque sensibus succumbunt, non ipsa res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt. Cuius rationis exemplum est vox eiusque imago, quae a Graecis ἠχώ vocatur, seu corpora ipsorumque umbrae . . . . quae cuncta non res, sed falsae rerum imagines probantur esse.

[7]) Vgl. diesen Teil S. 92. [8]) Vgl. 1. Teil S. 6 und dazu 2. Teil S. 86 A. 10.

Verstand und den Sinnen Erfaßte ist des Nichterscheinenden Erscheinung, ... des Unkörperlichen Körper, des Überwesentlichen Wesen, des Formlosen Form, des Unmeßbaren Maß, des Unwägbaren Gewicht, des Geistigen Materialisierung, des Unsichtbaren Sichtbarkeit, des Raumlosen Raum, des Zeitlosen Zeit, des Unbegrenzten Begrenzung."[1])

Daß unsere Wahrnehmungsvorstellungen das wahrhaft Seiende unmöglich ihrem ganzen Inhalt nach wiederspiegeln können, ergibt sich des näheren aus dem, was Eriugena über die Struktur der Körperwelt lehrt. Wir hörten in dieser Hinsicht[2]) früher, daß der sichtbare Stoff samt der von ihm nicht scharf unterschiedenen qualitativen Form das Kreuzungsprodukt der sich untereinander verflechtenden und gegenseitig determinierenden Akzidentalkategorien bildet. Diese Elemente sollen ihrem Ansichsein nach aber ebenso immaterieller Natur sein wie die substantiale Form, die im Begriff erfaßte Wesenheit, die *οὐσία*, *substantia* oder *essentia*, welcher sie inhärieren. Wie freilich das Phänomen der Körperlichkeit selbst entsteht, vermag Eriugena nicht näher anzugeben.[3]) Mit seiner Theorie hat er, vom Neuplatonismus Gregors von Nyssa ausgehend, die Herbartsche Ansicht, daß die unräumlichen Realen durch ihre gegenseitige Durchdringung die räumlichen Bestimmungen der erscheinenden Dinge hervorgeben, antizipiert.

Zu dem immateriellen Charakter der die Körperwelt konstituierenden Faktoren kommt noch ein weiteres idealisierendes Moment hinzu. Im Gegensatz zu Aristoteles, nach dessen Ansicht die Wesensform numerisch so oft vorhanden ist, als es Individuen der gleichen Art gibt, läßt sie Eriugena auch der Zahl nach nur einmal vorhanden sein. Um nämlich seine emanatistisch-neuplatonische Metaphysik durchzuführen, will er einerseits die Welt aus dem Ureinen hervorgehen, sie ihm andererseits aber auch wieder immanent erscheinen lassen. Deshalb nimmt er an, daß das Individuelle im Speziellen, dieses im Generellen und so weiter durch die ganze Reihenfolge der höheren Gattungen hindurch bis zur obersten Einheit im Verstand der Gottheit eine einheitliche und einfache Seinsgrundlage besitzt. Zu diesem Zweck werden für die verschiedenen empirischen Wirklichkeitsbereiche allgemeinste *οὐσίαι*, welche sich in die untergeordneten Gattungen und Arten hinab differenzieren, angenommen. Dabei ergibt sich ein intellektueller Monismus; wie nämlich beim dialektischen Prozeß jeder Begriff immer nur einen einen und allgemeinen Inhalt hat, soll genau so die allgemeine *οὐσία* in den Gattungen, die Gattung in den Arten, die Art bzw. die mit der Wesensform identische besondere *οὐσία* in den Individuen als nur eine und dem Untergeordneten gemeinsame allgemeine Natur zu denken sein.[4]) Zur Fernhaltung von Mißverständnissen wird von Eriugena noch darauf hingewiesen, daß dieser Differenzierungsprozeß

---

[1]) III, 4 (633 A). [2]) Vgl. I. Teil S. 16 ff. [3]) Vgl. die S. 18 A. 1 abgedruckte Hauptstelle.

[4]) I. 25 (472 A): Habitus vero *οὐσίας*, generis aut speciei est virtus ipsa immobilis, per quam

der *οὐσία* in die Gattungen und Arten mit der Trennung eines physischen Ganzen in seine Teile nicht verwechselt werden darf. Der Körper bilde nicht in seinen einzelnen Teilen das Ganze, so werde z. B. der Leib in seiner Totalität doch nicht schon im Haupt, in den Händen oder Füßen allein begriffen; der Körper sei auch in den sämtlichen miteinander verbundenen Teilen größer als in einem einzelnen für sich. Die *οὐσία* dagegen stelle in jeder ihrer Gattungen und Arten das Ganze dar; in allen zusammen sei sie nicht größer, in einer einzelnen nicht kleiner. Bei aller Differenzierung soll doch die substantiale Form stets eine ungeteilte und unteilbare Einheit bleiben, die *οὐσία* z. B. in allen Menschen nicht zahlreicher als in einem einzigen oder in der alle Arten von Lebewesen zu einer Einheit umspannenden Gattung nicht umfangreicher als in einem einzelnen Menschen, Ochsen oder Pferd sein.[1]) Die Dialektik des Denkens ist damit zum Grundgesetz, zur Norm für die Erklärung der Weltentstehung erhoben. Das Ideelle ist ins Ontologische übertragen und zur wahren Wirklichkeit und Realität gemacht. Ein extremer intellektualistischer Realismus ist somit hier der Standpunkt Eriugenas.

Damit aber ist seine Beurteilung der Geltung der Allgemeinbegriffe berührt. Die Stellung, welche er in diesem Punkt einnimmt, erfordert noch weitere und allgemeinere Behandlung. Es sei zunächst hervorgehoben, daß er die realistische Auffassung keineswegs überall konsequent durchgeführt hat. Bei der Behandlung seiner subjektiv-idealistischen Elemente werden wir gleich auf eine ganz anders geartete Auffassung stoßen. Gehört diese überhaupt nicht zu den im mittelalterlichen Universalienstreit hervorgetretenen Ansichten[2]), so hat doch auch sein extremer Realismus das Universalienproblem selbst nicht zum Ausgangspunkt. Der Universalienstreit war, als Eriugena

---

genus, dum per species dividitur, in seipso semper unum individuumque permanet et totum in speciebus singulis, et singulae species in ipso unum sunt. Eadem virtus et in specie perspicitur, quae, dum per numeros dividatur, suae individuae unitatis inexhaustam vim custodit. Omnesque numeri, in quos dividi videtur in infinitum, in ipsa finiti, unumque individuum sunt. Diese Denkweise läßt sich auch im Comm. zu Mart. Capella feststellen: Est enim quaedam essentia, quae comprehendit omnem naturam, cuius participatione consistit omne, quod est (Hauréau, *Notices et extraits des manuscripts*, t. 20, 2e p. S. 17, Par. 1862). Vgl. auch die 1. Teil S. 14 A. 10 mitgeteilte Stelle.

[1]) I, 49 (492 AB). III, 27 (703 AB).

[2]) Hauréau (*De la philos. scol.* I, 172 ff.; *Hist. de la philos. scol.* I, 244 ff.) und Prantl (*Geschichte der Logik im Abendlande* II, 1 [1], 76 f.) glaubten irrtümlicherweise bei Eriugena außer dem Begriffsrealismus noch einen Nominalismus feststellen zu können. Wie nach ihnen auch Mandonnet (*Revue Thomiste*, 5e année 1897, 383) identifizierten sie unseren Johannes Eriugena mit jenem Johannes, von dem die Historia Francica (*Recueil des historiens des Gaules et de la France*, ed. Dom. Bouquet, XII, Paris 1781, 3 bc) berichtet, daß er zu den einflußreichsten Dialektikern jener Zeit gehörte, die Dialektik als eine Wortwissenschaft bezeichnete und Robert von Paris, Roscelin von Compiègne und Arnulf von Laon zu Nachfolgern hatte. Von Nominalismus ist bei Eriugena keine Rede. Zu den wenigen von ihm stets festgehaltenen Bestandteilen seines Systems gehört gerade die platonisierende Höherschätzung des Allgemeinen gegenüber dem Einzelnen und Konkreten.

schrieb, noch nicht entbrannt. Weder die porphyrianische Frage, ob die Gattungen und Arten existieren oder bloße subjektive Gebilde sind, wird als solche weder in seinen Werken berührt, noch auch läßt sich irgendwelche Bekanntschaft mit der zunächst unabhängig entstandenen, dann aber damit verschmolzenen Frage, ob die *Kategorien* und die *Isagoge* von Worten oder Dingen handelten[1]), nachweisen. Über die Entwicklung des Realismus lehrt uns die Geschichte des Universalienproblems, daß vom zweiten Kommentar des Boëthius zur porphyrianischen Einleitungsschrift, wo der römische Neuplatoniker die logische Auffassung der Universalien als der die Wesensähnlichkeit der gleichartigen Dinge zusammenfassenden Gedanken mit der metaphysischen Auffassung, daß sie in den Einzeldingen existierten, kombiniert hatte, eine realistische Strömung in der Frühscholastik ausging. Mit diesem bei dem sog. Jepa und einem Pseudo-Hraban hervorbrechenden aristotelisch-boëthianischen Realismus hat derjenige Eriugenas indessen nichts zu tun. Er nimmt keine Vervielfältigung der Wesenheit derselben Art an, sondern läßt diese, wie wir wissen, in den sinnlichen Einzelexemplaren der Art nur einmal bestehen. Sein Realismus erwuchs vielmehr auf neuplatonischem[2]) Boden und ist ihm durch griechisch-patristische Quellen nahegelegt worden. Als des Dionys Schüler nahm er den Gedanken der Priorität des Allgemeinen vor dem Besonderen und Einzelnen fest in sich auf. Ferner ist der Einfluß Gregors von Nyssa in Betracht zu ziehen. Auf extrem-realistische Elemente stieß er bereits in dessen von ihm übersetzten und viel benützten Schrift *De hominis opificio*; außer seiner Lehre vom ersten Menschen als Gattungsmenschen[3]) kommen noch gewisse Ausführungen über die Engel[4]) in Betracht. Noch schärfer kommt der extreme Realismus in der Abhandlung *De communibus notionibus* zum Ausdruck. Um das Dogma von der Einheit der göttlichen Wesenheit bei der Dreiheit der Personen unserem Verständnis näher zu bringen, deutete Gregor hier auf entsprechende Verhältnisse beim Menschen hin. Dabei entwickelte er, daß die Wesenheit der vielen Menschen in Wahrheit nur eine sei, daß Petrus, Paulus und Barnabas zu Unrecht drei Menschen genannt würden; sie seien wohl drei Personen, Subsistenzen oder Hypostasen, jedoch nur ein Mensch.[5]) Der substantiale Unterschied der einzelnen Menschen hat danach aufgehört, nur die Verschiedenheit der Akzidentien ist übriggeblieben; die abstrakte Einheit des Begriffs ist in die reale der allgemeinen Menschennatur übergeführt. Damit stehen wir aber genau vor dem nämlichen Standpunkt, den wir als denjenigen Eriugenas kennengelernt haben.

---

[1]) Vgl. H. Reiners, *Der Nominalismus in der Frühscholastik (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. M.-A.* VIII, 5, Münster 1910*)* 10ff.

[2]) Vgl. Zeller, III, 24 553f. [3]) Vgl. 1. Teil S. 22f.

[4]) S. Ad. Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Würzburg 1889, 9 A. 6; 15 A. 1. [5]) *PG.* 45, 180 D; vgl. 181.

Noch zu erwähnen ist, daß die erwähnten intellektualistisch-realistischen Sätze zwar die wichtigsten, aber nicht die einzigen sind, die uns bei der Lektüre des Hauptwerks begegnen. Wie bereits Hauréau erkannte, tritt in den dortigen Darlegungen über die Kategorien die Tendenz, Ideelles zu realisieren, deutlich hervor. Wenn Eriugena bei der sprachlichen Bezeichnung der Kategorien die substantivische Form benützt, wenn er im Gegensatz zu den aristotelischen Termini *ποιόν, ποσόν, ἔχειν, κεῖσθαι, ποῦ, ποτέ* die substantivischen Ausdrücke *ποσότης, ποιότης, ἕξις, τόπος, χρόνος* bzw. *quantitas, qualitas, habitus, situs, locus* anwendet [1]), so nimmt er damit jedoch unter den sich mit dialektischen Untersuchungen beschäftigenden Frühscholastikern keinerlei Sonderstellung ein.[2]) In dieser Gestalt war die realistische Denkweise bereits durch lateinische Quellen[3]) Tradition geworden.[4]) Die Eriugena eigentümliche, griechisch inspirierte Form des Realismus tritt jedoch in dem, was er sachlich über die Kategorien sagt, deutlich hervor. Im Anschluß an den Neuplatonismus[5]) werden die vier Kategorien der Substanz, der Quantität, der Lage und des Ortes dem Begriff der Ruhe *(status)* und die übrigen sechs, Qualität, Relation, Verhalten, Zeit, Tun und Leiden dem der Bewegung subsumiert.[6]) In dem Dialog zwischen Lehrer und Schüler wird dabei von letzterem der Einwand erhoben, daß zwar die Unterordnung der *οὐσία* unter den Begriff der Ruhe einleuchte, nicht jedoch auch die der drei anderen Kategorien, da sie als Akzidentien nicht ruhend verharrten, sondern den Träger, dem sie inhärierten und ohne den sie nicht sein könnten, anstrebten und insofern in Bewegung seien. Diese vom aristotelischen Standpunkt ausgehende, als *communis opinio* gekennzeichnete Denkweise weist der Lehrer zurück. Der Ort, der nur Begrenzung und Definition seines Gegenstandes sei, könne nicht selbst danach streben, in etwas zu sein; im Gegenteil bewege sich alles, was in ihm sei, um Begrenzung zu finden und nicht im Unendlichen zu zerfließen, zu ihm selbst hin. Da ferner alles, was einer sinnfälligen oder gedachten Größe oder Lage teilhaftig sei, nach deren Vollendung strebe, so gelte bezüglich dieser Kategorien Analoges.[7]) Daher die Frage des Schülers, ob Quantität, Lage und Größe alsdann noch als Akzidentien anzusehen seien, ob sie nicht vielmehr für sich subsistierten. Darauf erfolgt die Antwort in einer Polemik gegen die „Dialektiker", d. h. die Vertreter der aristotelischen Tradition. Dabei kommt der uns bereits bekannte intellektualistische Realismus und Monismus klar zum Ausdruck; mit seiner Hilfe wird der Unterschied zwischen Substanz

---

[1]) I, 14 (463 A).

[2]) Dies scheint Hauréau, *Hist. de la philos. scol.* I, 161 ff. anzunehmen.

[3]) Vgl. Boëth., *In cat. Arist. (PL. 64)* passim; Chalcid., *In Tim.* 336 (Wrobel 360).

[4]) Vgl. z. B. Cassiod., *De art. ac disc. lib. lit.* 3 *(PL. 70, 1170 A)*; Isid., *Etym.* II, 26, 5 *(PL. 82, 144 B)*.

[5]) Vgl. Zeller III, 2⁴ 573. [6]) I, 22 (469 A). [7]) I, 24 (470 BD).

und Akzidenz zu einem bloß relativen verflüchtigt. Wie ausgeführt wird, soll für die traditionelle Ansicht, wonach alles Seiende im Urteil entweder das Subjekt oder das Prädikat bzw. Substanz oder Akzidenz bildet, kein sachlicher Grund vorliegen. Wenn „Cicero“ als Subjekt oder erste Substanz, „Mensch“ aber als Prädikat und zweite Substanz bezeichnet wird[1]), so bestehe der Unterschied nur darin, daß im einen Fall vom Individuum, im anderen von der Art die Rede sei. Die Art bedeute aber nichts anderes als die Einheit der Individuen und diese die Vielheit in der Art. Da aber die Art ganz und ungeteilt in den Individuen vorhanden sei und diese wieder ein einziges Unteilbares in der Art darstellten, so sei ein natürlicher Unterschied zwischen dem Subjekt und dem von ihm Geltenden oder der ersten Substanz und ihren Akzidentien nicht mehr zu erkennen.[2])

Kommen wir nunmehr zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung zurück. Es galt, für Eriugenas Ansicht, daß die Dinge der Erscheinungswelt nicht das wahrhaft Seiende darstellen, durch Aufsuchung ihrer Motive das nähere Verständnis zu gewinnen. Wir sahen, daß der Immaterialismus seiner Körperlehre sowie der aus dem extremen Begriffsrealismus sich ergebende intellektualistische Monismus in der Tat ein erhebliches Abrücken vom rein sensualistischen Realismus zur Folge hat. Immerhin aber deutet in den erwähnten Zusammenhängen nichts auf eine rein idealistische Auffassung hin; die Erscheinungswelt tritt uns hier noch nicht als bloße Schöpfung des erkennenden Geistes entgegen. Bei der Analyse dessen, was Eriugena über die dem Phänomen des sichtbaren Stoffes zugrunde liegende Verflechtung der Akzidentalkategorien, die substantiale und qualitative Form und überhaupt die Struktur der Körperwelt ausführt, wird man schwerlich einen anderen Eindruck haben, als daß es sich dabei um Prozesse außerhalb des Bewußtseins handelt. Im übrigen läßt die Frage Eriugenas, wie die an sich immateriellen Farben Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden könnten, zur Genüge daraufhin schließen, daß er dort, wo er die Körper und ihre Qualitäten als an sich immateriell auffaßt, sich bewußt ist, daß dem wahrnehmenden Subjekt etwas von ihm unabhängig Seiendes gegenübersteht. Berücksichtigt man sowohl, daß er nicht an sich Seiendes unsere Vorstellungen wiedergeben läßt, als auch, daß er doch wieder real Seiendes als Ursache der Phänomenalwelt annimmt, und ferner, daß seiner Ansicht nach, wie wir noch hören werden, die Substanzen der Dinge nur ihrem Daß, nicht aber ihrem Was nach erkannt werden[3]), so könnte man diesen Standpunkt als Phänomenalismus bezeichnen. Ziehen wir jedoch ein bisher noch nicht erwähntes Moment in Betracht, näm-

[1]) Die Unterscheidungen gehören samt dem Beispiel zum festen Bestand der frühscholastischen Logik. Vgl. Boëth., *a. a. O.* I (182 BC), im Anschluß daran Cassiod., *a. a. O.* 3 (1170 AB); Isid., *a. a. O.* (144 C).

[2]) I, 24f. (470 D—471 B), vgl. I, 63 (508 A).

[3]) S. S. 123.

lich daß Eriugena gelegentlich jedes Fürsichsein der allgemeinen Formen bestreitet, so stehen wir vor einer Ansicht, welche sich mit diesem Standpunkt nicht vereinen läßt und mehr nach einem objektiven Idealismus hin liegt. Seine neuplatonischen Vorstellungen über das Verhältnis des Abgeleiteten zum Urwesen verbieten ihm die Annahme einer Subsistenz der emanierten Formen außerhalb der dem Logos immanenten Idealwelt. „Wie die Urgründe die ‚Weisheit' nicht verlassen, so verlassen auch die Substanzen nicht die Ursachen, sondern subsistieren stets in ihnen. Und wie die Ursachen nicht außerhalb der Substanz sein können, so vermögen diese nicht aus den Ursachen herauszufließen." Sollte hier zunächst nur an die allgemeinsten *οὐσίαι* gedacht sein, so ist doch Analoges allen Voraussetzungen nach auch für die untersten Stufen der allgemeinen Formen anzunehmen.[1]) Jedenfalls läßt Eriugena dort, wo er sich um die Durchführung der Grundlagen seiner neuplatonischen Metaphysik bemüht, die Substantialität der Erscheinungswelt in die Idealwelt hineinfallen. Berücksichtigen wir diese Unklarheiten, so kann man nur sagen, daß er in dem hier herangezogenen Material dem Körperlichen eine unklare Stellung zwischen Sein und Nichtsein gibt, sie zu einer bloßen Scheinwelt macht. Damit harmoniert es allerdings, wenn er sie, wie wir wissen, mit dem Schatten und Echo vergleicht.

c) Rein idealistische Elemente.

Bietet der Emanatismus sowohl für einen rein sensualistischen wie für einen extrem intellektualistischen Realismus den entsprechenden Boden, so bildet der Mikrokosmosgedanke das Sprungbrett für die Entwicklung rein idealistischer Gedankengänge. Die Erörterung der zentralen Stellung des Menschen inmitten des Universums gibt Eriugena Gelegenheit, das Problem der Geltung unserer Erkenntnis von seiten des Subjekts her anzuschneiden. Als Mikrokosmos soll der Mensch denkend alles umspannen. Die erste Phase der Durchführung dieses Gedankens ist uns bereits bekannt. Sie bewegt sich auf psychologischem Gebiet, nämlich der Darlegung, daß ähnlich wie Gott alles, bevor es entstand, in sich selbst erkannte, so auch der unendliche Geist von allen sichtbaren und unsichtbaren Dingen ein angeborenes Wissen besitzt.[2]) Die zweite Phase bedeutet die erkenntnis-theoretische Darlegung, daß den Dingen außerhalb ihres Vorgestelltwerdens kein Sein zukommt. Hören wir die nähere Entwicklung dieses Idealismus. Im Vordergrund der betreffenden Ausführung steht auch hier als Mikrokosmos der Mensch. Wie bei der Beant-

[1]) Wenn Eriugena auch die untersten Arten zu Gedanken der Gottheit macht, so schließt er doch die Individuen davon aus. Das Individuelle erscheint ihm als etwas Nichtseinsollendes. Anders Augustin, der sich von der platonischen Geringschätzung des Individuellen frei machend auch die Individuen von Ewigkeit her im Denken Gottes existieren ließ (s. Joh. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus.* 28).

[2]) S. diesen Teil S. 74 ff.

wortung der Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe, so wird auch hier bei der Feststellung ihres Wertes der Umweg über Gott gemacht. Es wird zunächst vom göttlichen Schöpfungsgedanken gesagt, daß er die wahre und alleinige Substanz des Erkannten bildet, da alles Geschaffene in ihm in vollendeter und unveränderlicher Weise von Ewigkeit her subsistiert. Dieser Satz wird sodann auf den Menschen angewandt. Auch der Mensch könne seinem tiefsten Wesen nach nichts anderes als ein Gedanke im göttlichen Geist sein. Da dieser nämlich den Begriff des nach seinem Ebenbild geschaffenen Menschengeistes und der diesem eigenen *peritia* und *disciplina*[1]) in sich besitze, so bestehe die Substanz des Menschen in nichts anderem als in dem entsprechenden Begriff des göttlichen Künstlers.[2]) Irgendwelche unmittelbare Folgerungen aus dieser Annahme zur Durchführung eines objektiven Idealismus oder etwa zur Aufstellung mystisch-ontologistischer Lehren werden nicht gezogen. Es erfolgt vielmehr eine plötzliche Wendung zum subjektiven Idealismus. Ohne Ableitung taucht mit einem Mal der menschliche Geist als Realität auf. Es wird behauptet, daß das Verhältnis zwischen ihm und den vorgestellten Dingen dem zwischen diesen und dem göttlichen Geist bestehenden analog sei. Die unserem Geist eigene Erkenntnis der sichtbaren und unsichtbaren Dinge bedeute gleichfalls deren Substanz. Und weiter, wenn die Substanz der Dinge mit dem entsprechenden Begriff in unserem Geist zusammenfällt, so könne alsdann auch zwischen den akzidentellen Bestimmungen der Dinge einerseits und den betreffenden Vorstellungen in uns andererseits kein realer Unterschied mehr angenommen werden. So ergibt sich für Eriugena als Resultat, daß, wie das göttliche Erkennen allem vorhergeht und alles ist, so auch die intellektuelle Erkenntnis des Menschen allen erkannten Gegenständen vorausgeht und diese zugleich ist.[3]) Die Gegenstände der Erkenntnis sind damit als Produkte, als Schöpfung des Geistes deutlich gekennzeichnet.

Praktisch behandelt Eriugena den Menschen im vorliegenden Zusammen-

---

[1]) Vgl. darüber *a. a. O.* S. 76.

[2]) IV, 7 (768 AB): *M.:* Putasne, aliud esse humanam mentem et aliud notionem eius in mente formantis et noscentis? *D.:* Absit. Immo vero intelligo, non aliam esse substantiam totius hominis nisi suam notionem in mente artificis, qui omnia, priusquam fierent, in seipso cognovit; *ipsamque cognitionem substantiam esse veram ac solam eorum, quae cognita sunt,* quoniam in ipsa perfectissime facta et aeternaliter et immutabiliter subsistunt. *M.:* Possumus ergo hominem definire sic: *Homo est notio quaedam intellectualis in mente divina aeternaliter facta. D.:* Verissima et probatissima definitio hominis, verum etiam omnium, quae in divina sapientia facta sunt. *De praedest.* 2, 2 (361 B): Summus ille intellectus, in quo sunt universa, immo ipse est universa.

[3]) IV, 9 (779 BC): Quemadmodum intellectus omnium, quae pater fecit in suo Verbo unigenito, essentia eorum est, et cunctorum, quae circa eam naturaliter intelliguntur, substitutio, ita cognitio omnium, quae Patris Verbum in humana anima creavit, essentia est eorum omniumque, quae circa eum naturaliter dignoscuntur, subiectum. Et quemadmodum divinus intellectus praecedit omnia et omnia est, ita cognitio intellectualis animae praecedit omnia, quae cognoscit, et omnia, quae praecognoscit, est, ut in divino intellectu omnia *causaliter,* in humana vero cognitione *effectualiter* subsistant.

hang dem Mikrokosmosgedanken entsprechend als dominierendes Wesen, das mit einem dem göttlichen Denken ähnlichen schöpferischen ausgestattet ist. Theoretisch schreckt er nicht davor zurück, das idealistische Prinzip auch auf ihn anzuwenden. Wie er sagt, führt die Annahme, daß der Begriff im menschlichen Geist die Substanz der Dinge bildet, deren Begriff er ist, zu der Folgerung, daß der Begriff, durch den der Mensch sich selbst erfaßt, auch dessen eigene Substanz ist.[1]) Eriugenas idealistisches Streben, vom Denken zum Sein zu gelangen, macht somit vor dem erkennenden menschlichen Subjekt keineswegs halt. Der Satz, daß denkend der Mensch sich selbst setzt, im Munde eines Autors des neunten Jahrhunderts muß nicht geringes Erstaunen erregen. Die erste Tathandlung des Fichteschen Ich ist damit vorweggenommen.

Eriugena ist sich bewußt, daß seiner Theorie gewisse Schwierigkeiten im Wege stehen und sucht diese zu beseitigen. Die eine ist theologischer Natur; sie besteht darin, daß der Schöpfungsbericht den Menschen erst nach dem übrigen Geschaffenen entstehen läßt. Mit der Bemerkung, daß der Mensch zwar nicht der Zeit, wohl aber der Erkenntnis und Würde nach vor allen Dingen, und zwar zugleich mit den Engeln geschaffen worden sei, hilft er sich darüber hinweg.[2])

Bedeutungsvoller ist eine andere Unklarheit, deren Beseitigung ihn veranlaßt, seine idealistische Theorie noch weiter auszubauen. Es fragt sich, wie die Substanzen der Dinge sowohl mit den entsprechenden Begriffen im göttlichen wie im menschlichen Geist zusammenfallen können und ob den Dingen nicht alsdann eine doppelte Substanz zukommt. Auf zwiefachem Wege wird eine Klärung versucht. Einmal wird das menschliche Denken in Abhängigkeit zum göttlichen gebracht. Der im menschlichen Geist vorhandene Begriff soll nur die Wirkung des betreffenden göttlichen Gedankens sein. So hat zwar das Ding zwei Substanzen, aber diese sind nicht koordinierter Natur. Bezeichnete Berkeley die Vorstellungen der Dinge im göttlichen Verstand als Archetypen, als Urbilder, und die im menschlichen Geist als Ektypen, als Abbilder, so ließ der scholastische Idealist jene im göttlichen Intellekt *causaliter* und diese im menschlichen *effectualiter* vorhanden sein.[3]) Der Stellung im Kausalverhältnis entsprechend wird der göttliche Begriff als erste und der menschliche als zweite Substanz bezeichnet.[4]) Radikaler geht Eriugena vor, indem er den Dualismus der Substanz als einen überhaupt nur scheinbaren erklärt. Auf die Frage, ob nicht zwei Substanzen des Menschen, eine allgemeine in den primordialen Ursachen und eine besondere in den Wirkungen anzunehmen seien, erfolgt der Bescheid, daß es sich bei jenen zwei Begriffen vom Menschen

---

[1]) IV, 7 (770A): Si notio illa interior, quae mente inest humanae, rerum, quarum notio est, substantia constituitur, consequens, ut et ipsa notio, qua seipsum homo cognoscit, sua substantia credatur etc.

[2]) IV, 9 (779Df.). [3]) IV, 9 (779C), s. S. 118 A. 3.

[4]) S. die folgende Anmerkung.

nicht um zwei verschiedene Substanzen, sondern nur um zwei verschiedene Betrachtungsweisen ein und derselben Substanz handle; in einem Fall werde sie nämlich als in der Primordialwelt begründet, von aller Veränderlichkeit losgelöst, einfach und von allen Akzidentien frei, ihrem Wesen nach sich der Wahrnehmung wie dem Denken entziehend, im anderen Fall aber als durch Zeugung in den Wirkungen enthalten, der Veränderlichkeit unterworfen, mit den Akzidentien verbunden und dadurch sichtbar geworden erfaßt.[1])

Der in der Mikrokosmoslehre vorgetragene Idealismus steht mit einer anderweitig vorgetragenen und uns bereits bekannten Theorie, nämlich derjenigen vom Ort, in systematischem Zusammenhang. Hörten wir vorhin, daß, wie die Substanz des Dinges, so auch alle seine sonstigen Bestimmtheiten und Unterschiede mit den entsprechenden Vorstellungen identisch seien, so muß natürlich auch sein Ort der Idealität anheimfallen. Eben diese Auffassung aber versucht Eriugena in seiner Lehre vom Ort, in der dieser freilich eine starke Umdeutung erfährt, zu entwickeln. Die innere Verwandtschaft und Zugehörigkeit der betreffenden Ausführungen zeigt schon der Umstand, daß die Annahme angeborener Begriffe hier wie dort die Grundlage bildet.[2])

Schließlich sei noch erwähnt, daß sich Eriugena für den idealistischen Grundsatz, wonach die Dinge mit ihren Vorstellungen im Geiste zusammenfallen, auf Dionysius beruft.[3]) Mit Recht jedenfalls knüpft er damit indirekt an den Neuplatonismus an, insofern es Plotin für ausgeschlossen erklärt, daß der Nus das Wirkliche zum Inhalt haben könnte, wenn dies ein von ihm selbst Verschiedenes wäre, und deshalb die Identität von Denken und *οὐσία*

---

[1]) IV, 7 (770CD): *M.:* Illa definitio, quae dicit, notionem quandam in mente divina aeternaliter factam substantiam hominis esse, verax est. Et quod nunc dicimus, notitiam videlicet, qua se mens humana cognoscit, substantialiter homini inesse, non irrationabiliter docetur. Aliter enim omnis creatura in Verbo Dei, in quo omnia facta sunt, consideratur, aliter in seipsa. Hinc sanctus Augustinus in *Exemero* suo: *Aliter*, inquit, *sub ipso sunt ea, quae* per ipsum facta sunt, aliter in ipso sunt ea, quae ipse est. Siquidem intellectus omnium in divina sapientia substantia est omnium, immo omnia, cognitio vero, qua seipsam in seipsa intelligit, intellectualis et rationalis creatura, veluti *secunda* quaedam substantia eius est, qua se novit solummodo, se nosse et esse et velle, non autem quid sit. Entsprechend der bei Migne abgedruckten Floßschen Ausgabe — auch Christlieb macht sich (S. 282 A. 3) diese Auffassung zu eigen — hat Eriugena die voranstehenden Sätze und außerdem noch einen weiteren längeren Satz Augustin entlehnt. Danach würde die Lehre von der zwiefachen Substanz und ihrem Verhältnis zueinander augustinisch sein. Davon ist aber gar keine Rede. Nur das erste von mir kursiv wiedergegebene Sätzchen ist ein (nicht ganz wörtliches) Zitat aus *De gen. ad lit.* II, 6, 12 *(PL.* 34, 268*)*. — Es heißt *a. a. O.* sodann weiter: *D.:* Duas igitur substantias hominis intelligere debemus unam quidem in primordialibus generalem, alteram in earum effectibus specialem. *M.:* Duas non dixerim, sed unam dupliciter intellectam. Aliter enim humana substantia per conditionem in intellectualibus perspicitur causis, aliter per generationem in effectibus. Ferner IV, 9 (779A).

[2]) Vgl. S. 66. 105.

[3]) II, 8 (535CD): Intellectus rerum veraciter ipsae res sunt, dicente sancto Dionysio: Cognitio eorum, quae sunt, ea quae sunt, est. Die Verifizierung der Stelle gelang mir nicht.

betonte.[1]) Mag Eriugena das idealistische Prinzip bei Dionys tatsächlich vorgefunden oder mit feinem Instinkt für die neuplatonische Denkweise hineingelesen haben, die nähere Ausgestaltung seines Idealismus ist doch unter allen Umständen als seine eigene Leistung zu betrachten.

E. Grenzen der Erkenntnis.

Außer den idealistischen und pantheistischen Elementen gehört zu den für Eriugenas System charakteristischen Zügen der starke Glaube an den Sieg des Denkens, das stolze, kühne Selbstvertrauen der Vernunft. Aber auch der extreme Rationalismus teilt das Schicksal der beiden anderen Denkweisen, nämlich nicht konsequent durchgeführt zu werden. Von Konzessionen an die Erfahrung war bereits die Rede.[2]) Wir hörten ferner, daß Eriugena in gewissen Zusammenhängen wenigstens den menschlichen Geist zur Ausübung der spekulativen Tätigkeit auf die göttliche Erleuchtung verweist.[3]) Von einer anderen Einschränkung soll hier noch die Rede sein. Hat es nicht selten den Anschein, als seien dem menschlichen Denken, namentlich wenn es rein spekulativ vorgeht, schlechterdings keinerlei Grenzen gezogen, so kommt doch wieder an einer Reihe von Stellen die gegenteilige Auffassung zum Ausdruck.

Zu beachten ist zunächst, daß wir bei unserem Frühscholastiker einer Reflexion über die Bedingungen und Grenzen der Erkenntnis begegnen. Dabei tritt sein Logismus wieder einmal deutlich hervor. Ein Objekt betrachtet er dann für erkennbar, wenn wir es definieren können. Aus dem Wesen der Definition leitet er darum nicht nur die Bedingung für seine Definierbarkeit, sondern auch zugleich für dessen Erkennbarkeit ab. Das Definieren ist seinem Wesen nach umfassen.[4]) Da das Umfassende aber notwendigerweise größer als das Umfaßte ist, so ergibt sich, daß auch das Definierende größer als das zu Definierende sein muß. Unter dem „Größersein“ versteht Eriugena hier einen höheren Grad metaphysischer Vollkommenheit und infolgedessen auch einen solchen der Erkenntniskraft. Seiner Ansicht nach erweist sich damit nur dann etwas als erkennbar, wenn sich das erkennende Subjekt in der Stufenfolge des Seienden über ihm befindet.[5])

Da die göttliche Natur die menschliche überragt, so ist ausgeschlossen, daß Gott begriffen werden kann. Nur die Tatsache seines Daseins vermögen wir zu erkennen; sein Wesen bleibt dagegen jedem kreatürlichen Geist, dem

---

[1]) Belege bei Zeller, III, 2[4] S. 571 A. 4 und 5.

[2]) Vgl. S. 78ff. [3]) Vgl. 1. Teil S. 54ff.; 2. Teil S. 89.

[4]) Vgl. S. 100f.

[5]) I, 43 (485B): Maius enim est quod definit quam quod definitur . . . . Videtur mihi hac ratione concludi, non alias naturas rationabili animo definiri, nisi inferiores se, sive visibiles sint sive invisibiles. Vgl. I, 4 (444C), hierzu in diesem Teil S. 91f.

Menschen so gut wie dem Engel, verschlossen.[1]) Die Unerkennbarkeit der göttlichen Wesenheit vertretend[2]), befindet sich Eriugena auf breiter Heerstraße. Wie Philo und die heidnischen Spätplatoniker waren die griechischen wie die lateinischen Vertreter der Patristik[3]) nicht müde geworden, die Transzendenz, Unendlichkeit und Erhabenheit Gottes über alles Endliche und Kreatürliche zu betonen und den Urgrund allen Seins weit über die Sphäre der begreifbaren Objekte hinauszurücken; die gleich bei Beginn des Mittelalters schreibenden christlichen Autoren[4]) hatten das gleiche getan. Eriugena entfernt sich nicht von Augustin[5]), wenn er die zehn Kategorien auf Gott nicht angewandt wissen will, da Gott weder Genus noch Spezies noch Akzidenz sei.[6]) Der Anschluß an Dionys macht sich besonders bemerkbar, wenn er an zahlreichen Stellen den Wert der negativen Theologie gegenüber der positiven mit besonderem Nachdruck hervorhebt.[7]) Wie Gregor d. Gr.[8]), so macht auch er sich, und zwar in Berufung auf Dionys und Augustin[9]), den den patristischen Schriftstellern durch Philo und die Neuplatoniker[10]) vermittelten Gebrauch der Antithese Wissen durch Nichtwissen zu eigen und erklärt dementsprechend als die höchste Form der Gotteserkenntnis und als die wahre Weisheit den Standpunkt der *Docta ignorantia*, die Einsicht in Gottes Unerfaßbarkeit.[11]) Es sei noch erwähnt, daß er, dem Beispiel Augustins und Hrabans folgend, gegenüber *Jo.* I, 18: *Deum nemo vidit unquam* auf eine Reihe von Schriftstellen verweist, in welchen von einer Schauung Gottes durch den Menschen die Rede ist, und auch seinerseits diesen Wider-

---

[1]) I, 13 (455BC); 45 (487B). V, 26 (919C). *Comm. in Ev. sec. Ioan.* (301C). Komm. zu d. *Opusc. sacra* des Boëth. (Rand 59, 30ff.).

[2]) Vgl. ferner u. a. I, 3 (443B), hierzu in diesem Teil S. 91; I, 7 (446B); 39 (482A). II, 23 (572D). Vgl. S. 54f. 95. 97.

[3]) Vgl. meine Schrift *Die Erkenntnislehre bei Beginn der Scholastik* S. 26 (in *Philos. Jahrb.* 34, 250).

[4]) Vgl. *a. a. O.* S. 26. 38. 67 *(Philos. Jahrb.* 34, 250. 262. 365*)*.

[5]) Vgl. Storz, *a. a. O.* 180.

[6]) I, 15 (463C). Vgl. Jul. Hoffmann, *Der Gottes- und Schöpfungsbegriff des Joh. Scot. Erig*, Jena 1876, 15f.; G. Anders, *Darst. und Kritik der Ansicht Eriugenas, daß die Kategorien nicht auf Gott anwendbar seien*, Jena 1877.

[7]) Vgl. 1. Teil S. 52, 2. T. S. 84. 87. 93.

[8]) S. meine A. 3 erwähnte Schrift S. 39 (Ph. Jb. 34, 263).

[9]) II, 29 (597D): Nam quod sancti Patres, Augustinum dico et Dionysium, de Deo verissime pronuntiant, Augustinus quidem: „Qui melius", inquit, „nesciendo scitur", Dionysius autem: „Cuius ignorantia vera est sapientia" etc. *Comm. in Ev. sec. Ioan.* (302B): Dionysius ait: „Et si quis eum, Deum videlicet, vidisse dixerit, non eum vidit sed aliquid ab eo factum. Ipse enim omnino invisibilis est, qui melius nesciendo scitur et cuius ignorantia vera est sapientia." Für Augustin kann sich Eriugena auf *De ord.* II, 16, 44 *(PL.* 32, 1015*)* berufen; Dionys wird zitiert nach *Ep.* 1 *(PG.* 3, 1065AB*)*. Über den Gebrauch der Antithese bei beiden Autoren vgl. meine A. 3 zitierte Abhandlung S. 39f. *(Philos. Jahrb.* 34, 263*)*.

[10]) Vgl. H. Koch, *Das myst. Schauen beim hl. Gregor von Nyssa, Theol. Quartalschr.* 80 (1889), 411ff. 416.

[11]) Außer den in A. 9 angeführten Belegen s. noch I, 66 (510B). II, 30 (599C).

spruch als nur scheinbaren hinzustellen sucht. Hatten Augustin und mit ihm Hraban erklärt, daß Gott in jenen Fällen, wo von seinem Gesehenwerden durch die hl. Schrift berichtet wird, nur in einer zu dem betreffenden Zweck eigens angenommenen sichtbaren Gestalt und daher nicht in seiner wahren Natur erschienen sei[1]), so sollen nach Eriugenas rein spekulativer Deutung damit die dem Menschen durch göttliche Erleuchtung zuteil werdenden Theophanien gemeint sein. Da, wie wir wissen, auch bei diesen Erlebnissen trotz der Verbindung des Geistes mit der Gottheit eine Gnosis der göttlichen Wesenheit nicht erfolgen soll[2]), so ist auch in diesem Zusammenhang an dem negativen Standpunkt festgehalten.

Für menschliches Wissen unerreichbar werden ferner die Schöpfungsgedanken der Gottheit, die *causae primordiales*[3]), die Art und Weise ihres Übergangs in die Wirkungen[4]) und das, was aus ihnen emaniert, die *οὐσίαι* oder *essentiae* angesehen. Die Unerkennbarkeit der Beschaffenheit der Substanz wird schlechthin behauptet; es soll keinen Unterschied ausmachen, ob es sich um die Substanzen oder, was für Eriugena identisch ist, die Wesenheiten sichtbarer oder unsichtbarer Dinge handelt.[5])

Ein besonderes Interesse wird für den Nachweis der Unerkennbarkeit der menschlichen Substanz entwickelt. Dabei wird einmal der schon erwähnte Maßstab für die Definierbarkeit und Erkennbarkeit eines Gegenstandes angewandt. Wenn ein Mensch oder ein Engel sich selbst oder einander bestimmen könnte, so müßte der Mensch „größer" als er selbst oder als der Engel sein. Da dies nicht der Fall ist, so kann er sich weder selbst noch auch den Engel erkennen. Für den Engel soll umgekehrt das nämliche gelten. Wird unter den bewußten Voraussetzungen zwar verständlich, daß Engel und Mensch sich selbst und auch gegenseitig nicht begreifen, so würde sich jedoch die Unerkennbarkeit der Substanzen derjenigen Dinge, welche auf der Seinsskala tiefer als der Mensch stehen, mit Hilfe des gleichen Prinzips nicht ableiten lassen. Eriugena will dies hier auch gar nicht; er bezweifelt die Definierbarkeit und Erkennbarkeit der unter dem vernünftigen Geist stehenden Naturen hier nicht an.[6])

Sämtliche Substanzen werden dagegen durch eine andere Argumentation getroffen, welche das Verhältnis von Begriff und Substanz zur Grundlage hat.

---

[1]) Für Augustin und Hraban s. in meiner S. 122 A. 3 zitierten Schrift S. 67 (bzw. 365).

[2]) S. 1. Teil 54f., 2. T. S. 97f.

[3]) II, 23 (577 A u. D). Vgl. V, 33 (951 A ff.).

[4]) Eriugena läßt ihn III, 4 (632 C) *ineffabili modo* erfolgen.

[5]) I, 3 (443 B): Gregorius etiam Theologus multis rationibus nullam substantiam seu essentiam sive visibilis sive invisibilis creaturae intellectu vel ratione comprehendi posse confirmat, quid sit. Mit dem Epitheton Theologus werden sowohl Gregor von Nyssa wie Gregor von Nazianz bezeichnet. In obiger Berufung vgl. Draeseke, *Joh. Sk. Erig. u. s. Gewährsmänner*, 47. I, 25 (471 BC) wird noch Maximus als Autorität erwähnt.

[6]) I, 43 (485 B).

Ähnlich, wie später Herbart einen Widerspruch darin fand, daß ein und dasselbe Ding eine Mehrheit von Eigenschaften haben soll, hält Eriugena die Vorstellung der Substanz als Trägers einer Mehrheit von Merkmalen für ausgeschlossen. In der Substanz erblickt er etwas absolut Einfaches und Unteilbares. Indem er diese extreme Auffassung von der Einheit der Substanz mit seiner rationalistischen Überzeugung von dem genauen Parallelismus von Denken und Sein verbindet, ergibt sich ihm, daß, da die Substanz eine unzerlegbare Einheit bildet, der sie wirklich wiedergebende Begriff von gleicher Beschaffenheit sein müßte. Dies ist aber bei den durch Definition des Dinges zustande gekommenen Begriffen, wie die Mehrheit der Merkmale beweist, nicht der Fall. Wir werden weiter belehrt, daß die sog. Essentialdefinitionen in Wahrheit gar nicht Züge der Substanz, sondern nur solche, welche dieser in Verbindung mit den Akzidentien zukommen, enthalten und daher von den Akzidentaldefinitionen gar nicht wesentlich verschieden sind. Als Beispiel wird die Essentialdefinition des Menschen herangezogen. Wenn in dieser der Mensch als ein sterbliches, vernünftiges, der Wahrnehmung und des Wissens fähiges Lebewesen bestimmt wird, so soll dies weder mit der Substanz des Menschen noch mit deren Begriff im Verstande der Gottheit etwas zu tun haben.[1])

Von dieser skeptischen Denkweise ist Eriugena indessen nicht in allen Ausführungen seines Hauptwerks erfüllt. Gelegentlich hören wir gerade das Gegenteil der eben erwähnten pessimistischen Beurteilung der Essentialdefinition. Sie wird den Akzidentalbestimmungen scharf als die allein wahre Bestimmung des Dinges gegenübergestellt.[2]) Worin aber sollte die Wahrheit anders als in der Übereinstimmung von Denken und Sein bestehen? Oder denken wir gar an idealistische Zusammenhänge, wo die Identität von Begriff und Substanz auch bezüglich des menschlichen Erkennens behauptet wird, wo es sogar heißt, daß sich der Mensch in dem Begriff, in welchem er sich erkennt, seine eigene Substanz setzt.[3]) Mit der Theorie, daß der Mensch nur seiner Existenz bewußt wird, die Beschaffenheit seines eigenen Seins aber nicht erfassen kann[4]), stimmt auch die Praxis nicht überein. In der Lehre von drei Bewegungen des Geistes heißt es, daß ihr *essentialiter esse* in dem *substantialiter moveri*[5]) und dies wiederum in der Bewegung des Intellekts besteht.[6])

---

[1]) IV, 7 (768 BC): Nec vereor, eos, qui definiunt hominem, non secundum quod intelligitur esse, sed ex his, quae circa eum intelliguntur, dicentes, homo est animal rationale, mortale, sensus et disciplinae capax, et quod est mirabilius, hanc definitionem usiadem vocant, dum non sit substantialis, sed circa substantiam, ex his, quae per generationem substantiae accidunt, extrinsecus assumpta. Notio namque hominis in mente divina nihil horum est. Ibi siquidem simplex est, nec hoc nec illud dici potest, omnem definitionem et collectionem partium superans, dum de ea esse tantum praedicatur, non autem quid sit. Sola etenim ac vera usiadis definitio est, quae solummodo affirmat esse et negat quid esse.

[2]) I, 41 (483 CD). [3]) Vgl. S. 119. [4]) II, 27 (585 B). IV, 7 (771 B).

[5]) II, 23 (574 B). [6]) S. 1. Teil S. 51 A. 7.

Wenn Eriugena nun aber an gewissen Stellen gerade die Unbegreiflichkeit der Menschennatur so geflissentlich hervorhebt, so dürften hier gewisse Einflüsse vorhanden sein, welche anderorts fehlen. Die Anlehnung an die Ebenbildspekulation Gregors von Nyssa ist dort, wo nicht die vorhin erwähnten Argumente angeführt werden, allem Anschein nach dieser Anlaß. Eine Ähnlichkeit der Seele mit Gott soll durch den Hinweis auf die Unerkennbarkeit ihres Wesens hervorgehoben werden. Wenn auch Gregors Werk *De opificio hominis* nicht zitiert wird, so handelt es sich doch um einen hier[1]) ausgesprochenen Gedanken, wenn Eriugena die Unfähigkeit des Geistes zur Selbsterkenntnis gelegentlich nicht als einen Defekt, sondern als eine Auszeichnung des Menschen betrachtet, da auch Gott wegen seiner Überwesentlichkeit weder von einem menschlichen oder englischen Verstand noch auch von sich selbst[2]) erfaßt werde und es sich infolgedessen in analoger Weise auch bezüglich des Menschen um ein Nichtwissen, das wertvoller als Wissen sei, handele.[3])

Ohne Anführung eines Grundes wird kurz auch die Materie als unerkennbar bezeichnet.[4]) Ob Eriugena dabei das Dunkel, welches über dem Urstoff lastet, oder die Schwierigkeit, wie die unsichtbaren und unkörperlichen Kategorien die sichtbare und körperliche Materie hervorrufen[5]), im Auge hat, läßt sich nicht ersehen.

---

[1]) c. 11 (*PG.* 44, 153 D und 156 AB). Vgl. F. Hilt, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Köln 1890, 29f. Gregor hat vielleicht, was Philo, *De mut. nom.* 1 u. 2 (I, 578f.) ausführt, in Verbindung mit dem Ebenbildsgedanken gebracht.

[2]) Wenn F. J. Hoffmann, *a. a. O.* 18f., Christliebs Ausführungen 173ff. gegenüber darauf hinweist, daß mit dem Nichtwissen Gottes keineswegs jedes Wissen Gottes von sich selbst geleugnet werden soll, so ist ihm beizustimmen. *De praed.* 2, 4 (362 C) spricht Eriugena von der divina notio, qua semetipsum Deus intelligit.

[3]) IV, 7 (771 BC). [4]) I, 3 (443 A). [5]) Vgl. 112.

Personenverzeichnis.

Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft:

Heft 1: Der Papyrus Libbey. Ein ägyptischer Heiratsvertrag. Von *W. Spiegelberg.* Mit drei Tafeln in Lichtdruck. 4°. IV, 12 S. 1907. Grundzahl 1

Heft 2: Arabische Beduinenerzählungen: Arabischer Text. Von *Enno Littmann.* 4°. VII, 58 S. 1908. Grundzahl 1

Heft 3: Arabische Beduinenerzählungen: Übersetzung. Von *Enno Littmann.* Mit 16 Abbildungen im Text. 4°. XI, 57 S. 1908. Grundzahl 1

Heft 4: Die griechischen Martyrien. Rede, gehalten bei der ersten Jahresversammlung der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg am 6. Juli 1907. Von *Albert Ehrhard*
Mit Anhang: 1. Jahresbericht der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, erstattet bei der ersten Jahresversammlung am 6. Juli 1907 von ADOLF MICHAELIS. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. 4°. 30 und 8 S. 1907. Grundzahl 0·5

Heft 5: Studien zu Quintilians größeren Deklamationen. Von *R. Reitzenstein.* 4°. IV, 90 S. 1909. Grundzahl 1.5

Heft 6: Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Von *E. Schwartz.*
Mit Anhang: 2. Jahresbericht, erstattet am 4. Juli 1908 von ADOLF MICHAELIS. 3. Jahresbericht, erstattet am 3. Juli 1909 von THEOBALD ZIEGLER. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. 4°. IV, 40 und 15 S. 1910. Grundzahl 0·7

Heft 7: Bußstufen und Katechumenatsklassen. Von *E. Schwartz.* Lex. 8°. IV, 61 S. 1911. Grundzahl 1

Heft 8: Griechische Urkunden des Ägyptischen Museums zu Kairo. Von *Friedrich Preisigke.* Lex. 8°. VIII, 58 S. 1911. Grundzahl 1

Heft 9: Venezianisch-Istrische Studien. Von *Walter Lenel.* Mit 3 Tafeln in Lichtdruck. Lex. 8°. XV, 197 S. 1911. Grundzahl 3

Heft 10: Zur nordarischen Sprache und Literatur. Vorbemerkungen und vier Aufsätze mit Glossar. Von *Ernst Leumann.* Lex. 8°. VIII, 147 S. 1912. Grundzahl 2·4

Heft 11: Die juristische Persönlichkeit der standesherrlichen Familie. Von *Hermann Rehm.* Lex. 8°. VI, 76 S. 1911. Grundzahl 1

Heft 12: Burzōes Einleitung zu dem Buche Kalīla waDimna. Von *Theodor Nöldeke.* Lex. 8°. V, 27 S. 1912. Grundzahl 0·5

Heft 13: Ein Erbstreit aus dem ptolemäischen Ägypten. Von *Otto Gradenwitz, Friedrich Preisigke, Wilhelm Spiegelberg.* Mit vier Tafeln in Lichtdruck. Lex. 8°. VII, 62 S. 1912. Grundzahl 2

Heft 14: Das tausendjährige Jubiläum der deutschen Selbständigkeit. Rede, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg, am 1. Juli 1911. Von *Harry Bresslau.*
Mit Anhang: 4. u. 5. Jahresbericht, erstattet von THEOBALD ZIEGLER. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. III, 16 und 17 S. 1912. Grundzahl 0·3

Heft 15: Der Alexandersarkophag aus Sidon. Von *Franz Winter.* Format 57×50 cm 18 Seiten Text und 18 Tafeln in Faksimile-Farben-Lichtdruck. 1912. In Mappe Preis auf Anfrage.

Heft 16: Die standesherrliche Schiedsgerichtsbarkeit. Ihre Zulässigkeit und ihre Grenzen im heutigen Rechte. Denkschrift, im Auftrage des Vereins der deutschen Standesherren verfaßt von *Hermann Rehm.* Lex. 8°. V, 57 S. 1912. Grundzahl 0·8

Heft 17: Chemische Steuerungsvorgänge im Tierkörper. Rede, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg am 6. Juli 1912, von *Franz Hofmeister.*
Mit Anhang: 6. Jahresbericht, erstattet von HARRY BRESSLAU. Mit den Berichten der Herren E. Schwartz, F. Preisigke und O. Gradenwitz über die wissenschaftlichen Unternehmungen der Gesellschaft. Lex. 8°. III, 15 und 20 S. 1912. Grundzahl 0·25

Heft 18: Der Papyruscodex saec. VI–VII der Phillippsbibliothek in Cheltenham. Koptische theologische Schriften. Herausgegeben und übersetzt von *W. E. Crum.* Mit einem Beitrag: Zur literarhistorischen und theologischen Würdigung der Texte von *A. Ehrhard.* Lex. 8°. XVIII, 171 S. und 2 Lichtdrucktafeln. 1915. Grundzahl 3·5

Heft 19: Prinz-Joachim-Ostraka. Griechische und demotische Beisetzungsurkunden für Ibis- und Falkenmumien aus Ombos. Herausgegeben von *Friedrich Preisigke* und *Wilhelm Spiegelberg.* Lex. 8°. VIII, 69 S. 1914. Mit 4 Tafeln in Lichtdruck. Grundzahl 2

Heft 20: Konzilstudien. I. Cassian und Nestorius. II. Überechte und unechte Schriften des Bischofs Proklus von Konstantinopel. Von *Eduard Schwartz.* Lex. 8°. V, 70 S. 1914. GZ 1·25

Heft 21: Das Deutsche Observatorium in Spitzbergen. Beobachtungen und Ergebnisse. I. Herausgegeben von *H. Hergesell.* Lex. 8°. V, 65 S. 1914. Mit 10 Abbild. im Text, 8 Tafeln und 1 Karte. Grundzahl 2·4

Heft 22: Die Bevölkerung Mittelamerikas. Vortrag, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft zu Straßburg am 22. November 1913, nachträglich erweitert und mit Anmerkungen versehen. Von *Karl Sapper.*
Mit Anhang: 7. Jahresbericht, erstattet von HARRY BRESSLAU. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. III, 32 und 10 S. 1914. Grundzahl 0·5

WALTER DE GRUYTER & CO.
BERLIN LEIPZIG

Schriften der Straßburger Wissenschaftlichen Gesellschaft:

(Fortsetzung von Seite 3 des Umschlags.)

Heft 23: Elsässische Urkunden, vornehmlich des 13. Jahrhunderts, herausgegeben von *Alfred Hessel.* Mit einer Tafel in Lichtdruck. Lex. 8°. IV, 73 S. 1915. Grundzahl 1

Heft 24: Die Arthritis deformans als Allgemeinerkrankung. Von *G. Ledderhose* aus Straßburg. Lex. 8°. 40 S. 1915. Grundzahl 0·6

Heft 25: Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern und was für andere Völker und Sprachen daraus zu lernen ist. Ein Beitrag zur Geschichte von Rechenkunst und Sprache von *Kurt Sethe.* Mit drei Tafeln. Lex. 8°. VIII, 147 S. 1916. Grundzahl 3

Heft 26: Späte Vergeltung. Aus der Geschichte der Theodicee. Vortrag, gehalten in der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg am 20. November 1915. Von *Erich Klostermann.* Mit Anhang: 8. und 9. Jahresbericht, erstattet von HARRY BRESSLAU. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. V, 45 und 16 S. 1916. Grundzahl 0·75

Heft 27: Katalog der geschichtlichen Vulkanausbrüche. Von *Karl Sapper.* Lex. 8°. X, 358 S. 1917. Grundzahl 6

Heft 28: Die Ergebnisse der geologischen Forschungen in Elsaß-Lothringen und ihre Verwendung zu Kriegszwecken. Vortrag in der Mitgliederversammlung der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg am 19. Februar 1916. Von *Leopold van Werveke.* Lex. 8°. V, 73 S. 1916. Mit 16 Zeichnungen und 1 Tafel. Grundzahl 1·2

Heft 29: Die Ebenbürtigkeitsfrage im Hause Croy. Von *Hermann Rehm.* Lex 8°. 30 S. 1916. Grundzahl 0·3

Heft 30: Die Inschrift von Skaptoparene in ihrer Beziehung zur Kaiserlichen Kanzlei in Rom. Von *Friedrich Preisigke.* Mit einer Schrifttafel. Lex. 8°. V, 79 S. 1917. Grundzahl 1·5

Heft 31: Die altgriechische Bühne. Von *August Frickenhaus.* Mit einer Beilage von *Eduard Schwartz.* Mit 29 Abbildungen und 3 Tafeln in Lichtdruck. Lex. 8°. VIII, 129 S. 1917. Grundzahl 4

Heft 32: Der Almanach perpetuum des Abraham Zacuto. Ein Beitrag zur Geschichte der Astronomie im Mittelalter von *Berthold Cohn.* Lex. 8°. V, 48 S. 1918. Grundzahl 0·75

Heft 33: Zur Pathologie und Physiologie des Durstes. Von *Erich Meyer.* Mit Anhang: 10. und 11. Jahresbericht, erstattet von HARRY BRESSLAU. Mit dem Verzeichnis der Mitglieder der Gesellschaft. Lex. 8°. 23 und 24 S. 1918. Grundzahl 0·4

Heft 34: Zur Entstehung der Ilias. Von *Eduard Schwartz.* Lex. 8°. V, 40 S. 1918. GZ 0·6

Heft 35: Das neue kirchliche Gesetzbuch — Codex Juris Canonici — seine Geschichte und Eigenart. Mit einem Anhang: Sammlung einschlägiger Aktenstücke. Von *August Knecht.* Lex. 8°. IV, 71 S. 1918. Grundzahl 1·2

Heft 36: Über die Pharmaka in der Ilias und Odyssee. Von *Oswald Schmiedeberg.* Lex. 8°. 29 S. 1918. Grundzahl 0·5

Heft 37: Provenzalische Studien I. Von *Oskar Schultz-Gora.* Lex. 8°. VIII, 103 S. 1919. Grundzahl 1·2

Neue Folge

Heft 1: Die Harmonie in der Entwicklung der Organismen. Rede, gehalten in der zwölften Jahresversammlung der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg. Samstag, 13. Juli 1918. Von *Franz Keibel.* Mit 8 Abbildungen. Lex. 8°. IV, 18 S. 1920. Grundzahl 0·4

Heft 2: Provenzalische Studien II. Von *Oskar Schultz-Gora.* Lex. 8°. VI, S. 105—153. 1921. Grundzahl 0·8

Heft 3: Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena im Rahmen ihrer metaphysischen und anthropologischen Voraussetzungen nach den Quellen dargestellt von *Artur Schneider.* I. Teil. Lex. 8°. VIII. 68 S. 1921. Grundzahl 1·1

Heft 4: Steinverehrung bei den Israeliten. Ein Beitrag zur semitischen und allgemeinen Religionsgeschichte von *Georg Beer.* Lex. 8°. VI, 22 S. 1921. Grundzahl 0·4

Heft 5: Das amerikanische Regierungssystem. Rede, gehalten bei der Jahresversammlung der Wissenschaftlichen Gesellschaft am 1. Oktober 1921 von *Otto Lenel.* Mit Anhang: 14. Jahresbericht, erstattet von HARRY BRESSLAU. Lex 8°. IV, 29 S. 1922. Grundzahl 0·3

Heft 6: Steinmar im Straßburger Münster. Ein Beitrag zur Geschichte des Naturalismus im 13. Jahrhundert von *Franz Schultz.* Mit einer Tafel in Lichtdruck. Lex. 8°. VI, 15 S. 1922. Grundzahl 0·5

Grundzahl multipliziert mit der jeweilig gültigen Schlüsselzahl des Buchhändler-Börsenvereins ergibt den Ladenpreis.

Weimar. — Hof-Buchdruckerei.

